[illegible]

Christologie
des
Alten Testamentes
und
Commentar
über die
Messianischen Weissagungen.

Von
E. W. Hengstenberg,
Dr. u. Prof. der Theol. in Berlin.

Zweiter Band.

Zweite Ausgabe.

Berlin, 1855.
Ludwig Oehmigke's Verlag.
Fr. Appelius.

Der Prophet Jesaias.

Jesaias ist die prophetische Hauptfigur in der ersten Periode der canonischen Prophetie, der Assyrischen, ebenso wie in der zweiten, der Babylonischen, Jeremias. An Jesaias schlossen sich im Reiche Juda Joel, Obadja und Micha an, im Reiche Israel Hoseas, Amos und Jonas.

Der Name Jesaias bedeutet das Heil des Herrn. Wir haben in diesem Namen den Grundton seiner Weissagungen, wie ebenso auch der Name des Jeremias: „der Herr wirft nieder" das Wesen seiner Weissagung bezeichnet, in der die Drohung unbedingt vorherrschend ist. Daß die Heilsverkündung bei Jesaias besonders stark hervortritt, erkannten schon die Kirchenväter. Hieronymus sagt: Sic exponam Jesaiam, ut illum non solum prophetam, sed evangelistam et apostolum doceam und an einer anderen Stelle: Non prophetiam mihi videtur texere Jesaias, sed evangelium. Und auch Augustinus bemerkt de civ. Dei 18 C. 29, daß er nach der Meinung Mehrerer wegen seiner zahlreichen Weissagungen von Christo und der Kirche eher den Namen eines Evangelisten als eines Propheten verdiene. Als Augustinus sich nach seiner Bekehrung an Ambrosius mit der Anfrage wandte, welches unter den heiligen Büchern er vorzugsweise lesen sollte, schlug ihm dieser den Jesaias vor, quod prae caeteris evangelii vocationisque gentium sit praenun-

tiator apertior, Aug. conf. 9, 5. An die Kirchenväter schließt sich Luther an, der von Jesaias rühmt: „Er ist voller lebendiger, tröstlicher, herzlicher Sprüche für alle arme Gewissen und elende betrübte Herzen.“ Es fehlt bei Jesaias natürlich nicht an scharfen Bestrafungen und Drohungen: sonst hätte er die Gränze überschritten, welche das wahre Prophetenthum von dem falschen scheidet. Es ist, wie Luther sagt, der Dräusprüche und Schrecken wider die verstockten, hoffärtigen, harten Köpfe der Gottlosen genug drinnen, wo es helfen sollte.“ Aber die Drohungen bilden bei Jesaias nie das Ende, sie laufen immer zuletzt in die Verheißung aus, und während z. B. bei Jeremias in der großen Mehrzahl seiner Weissagungen die Verheißung, die bei keinem wahren Propheten fehlen kann, gewöhnlich nur kurz und andeutend ist, mehrfach nur in den mitten in die schärfsten Drohungen hineingeworfenen Worten besteht: „Und will's doch nicht gar ausmachen“ (z. B. C. 4, 27), ergießt sich bei Jesaias der Quell des Trostes in der reichsten Fülle. Unbedingt vorwiegend ist die Verheißung namentlich in dem zweiten Theile, von C. 40—66. Der Grund dieser Eigenthümlichkeit ist besonders in den geschichtlichen Verhältnissen zu suchen. Jesaias gehört einer Zeit an, in der in dem Reiche Juda das Verderben noch lange nicht die höchste Höhe erreicht hatte, in der dort noch eine bedeutende „Auswahl“ vorhanden war, die sich um den Propheten als um ihren geistlichen Mittelpunkt zusammenschloß. Im Blick auf diese Brüdergemeinde ertönt bei Jesaias das: „tröstet, tröstet mein Volk.“ Die gleichzeitigen Propheten des in seinem ersten Ursprunge vergifteten Zehnstämmereiches fanden einen anderen Zustand vor: das Feld war dort schon reif zu der Erndte des Gerichtes. Und in der Zeit des Jeremias war Juda seiner abtrünnigen Schwester gleich geworden. Da galt es weniger die Elenden zu trösten, als vielmehr die sicheren Sünder zu schrecken. Erst nachdem der Zorn Gottes durch die That sich kund gege-

ben hatte, erst nachdem das Gericht Gottes über Jerusalem ergangen, oder doch unmittelbar im Anzuge war, bricht bei Jeremias und ebenso auch bei Ezechiel, der Strom der Verheißung ungehemmt hervor.

Das Prinzip der Anordnung der Weissagungen des Jesaias ist durchweg die Zeitfolge. In den sechs ersten Capiteln erhalten wir einen Ueberblick über die Thätigkeit des Propheten unter Usias und Jotham. Das Folgende bis Cap. 10, 4 gehört in die Zeit des Ahas. Von da an bis zum Schlusse von C. 35 gehört Alles in die Zeit der Assyrischen Invasion im vierzehnten Jahre des Hiskias, Angesichts deren sich die prophetische Gabe des Jesaias entfaltete, wie früher nie. Der Abschnitt C. 36—39 giebt den geschichtlichen Commentar zu den vorhergehenden Weissagungen aus der Assyrischen Zeit und leitet zugleich herüber zu dem zweiten Theile, der noch dieser selben Zeit angehört, dessen Ausgangspunkt die Erlösung Judas von Assur bildet. In diesem merkwürdigsten Lebensjahre des Propheten, reich an Entfaltung der göttlichen Herrlichkeit in Gericht und Gnade, ergoß sich seine Weissagung in vollen Strömen und breitete sich nach allen Seiten aus. Nicht blos die Geschicke Judas, auch die der Heidenvölker wurden in ihr Bereich gezogen. Nicht bei der nächsten Entwickelung bleibt der Prophet stehen, sondern sein Auge schaut in dem ekstatischen Zustande, dem Zustande eines gehobenen und gleichsam armirten Bewußtseyns, in dem er sich in dieser ganzen Zeit befand, in die weitesten Fernen. Er sieht namentlich, wie dereinst an die Stelle der Assyrischen Macht die in seiner Zeit bereits aufkeimende Babylonische treten, wie diese das Feld in Juda weiß zur Erndte finden wird, sieht, wie der Drängerin der Welt durch den Sieger aus Osten Kores der Untergang bereitet wird, wie dieser das Volk Gottes aus der Verbannung entläßt, schaut am Ende der Entwickelung den Erlöser der Welt, dessen Bild er mit den lebhaftesten Farben zeichnet.

Jesaias hat besonders die Anschauung von dem prophetischen und dem hohenpriesterlichen Amte Christi ausgebildet, während in den früheren Aussprüchen meist nur das königliche Amt hervortritt, nur daß auf das prophetische doch auch schon in Deut. 18 hingewiesen wird, auf das hohepriesterliche in Ps. 110. Unter den beiden Ständen Christi die Lehre von dem Stande der Erniedrigung, von dem leidenden Christus, während früher uns der Stand der Herrlichkeit besonders entgegentritt, den auch Jesaias so trefflich zu schildern weiß, wo es gilt den Befürchtungen des Unterganges des Gottesreiches bei dem Andrange mächtiger Heidenvölker zu begegnen. Der erste Ansatz zu der Schilderung des erniedrigten, leidenden, büßenden Christus findet sich in C. 11, 1. Der eigentliche Sitz dieser Verkündung aber ist der mehr für die Auswahl als für das ganze Volk bestimmte zweite Theil. Da tritt uns in C. 42 der Knecht Gottes entgegen, wie er als ein sanftmüthiger und von Herzen demüthiger Heiland das zerknickte Rohr nicht zerbricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht und durch diese barmherzige Liebe das Recht auf der ganzen Erde gründet. Da wird in C. 49 geschildert, wie das Volk des Bundes die treue Arbeit des Knechtes Gottes mit Undank lohnt, wie aber der Herr ihm zum Ersatze für die Widerspenstigkeit Israels die Heiden zum Erbe giebt. Da wird uns in C. 50 das Leiden des Knechtes Gottes nach der Seite geschildert, welche Christo mit seinen Gliedern gemeinsam ist, wie er in Erfüllung seines Berufes seinen Rücken den Schlagenden darbot und sein Angesicht nicht verbarg vor Schmach und Speichel. Da wird uns endlich in C. 53, dem Gipfelpunkte der Prophetie des A. B., Christus in seinem höchsten Werke, in seinem versöhnenden und stellvertretenden Leiden als die Wahrheit des alttestamentlichen Hohenpriesters zugleich und des alttestamentlichen Sündopfers vor Augen gestellt.

Eigenthümliche Messianische Momente bei Jesaias sind noch

folgende. Ein leuchtendes alttestamentliches Zeugniß für die Gottheit Christi bietet C. 9, 5 dar. Die unmittelbar mit der Gottheit zusammenhängende Geburt von einer Jungfrau wird in C. 7, 14 verkündet. Nach C. 8, 23 soll Galiläa und überhaupt die Umgegend des Sees von Genezareth als die bisher vorzugsweise mit Schmach bedeckte Gegend ganz besonders durch die Erscheinung des Erlösers zu Ehren gebracht werden, der kommen wird sich des Elenden zu erbarmen und das Verlorene zu suchen. Jesaias ferner hat zuerst verkündet, daß durch die Erlösung auch in der unvernünftigen Schöpfung die Folgen des Sündenfalls schwinden und sie in den paradiesischen Zustand zurückkehren soll, 11, 6—9. Er hat zuerst dem Volke Gottes die herrliche Wahrheit verkündet, daß der Tod, so wie er im Anfange nicht gewesen, so auch am Ende ausgetrieben werden wird, 25, 8. 26, 19. Die heilenden Kräfte, welche durch Christum dem armen Menschengeschlechte zu Theil werden, hat Jesaias in C. 35 in durch den Erfolg merkwürdig bestätigten Worten geschildert.

Versuchen wir es aus den einzelnen zerstreuten Zügen, wie sie in den Weissagungen des Jesaias vorkommen, ein Gesammtbild seiner Aussichten in die Zukunft zu entwerfen.

Die von Moses zuerst ausgesprochene Verkündung von einer bevorstehenden Wegführung des Volkes und Verödung des Landes tritt uns bei Jesaias gleich in den ersten sechs Capiteln, in den Weissagungen aus der Zeit Usia's und Jothams entgegen, in denen sich dem Pr. die Zukunft noch nicht so erschlossen hatte, wie später in der Zeit des Ahas und ganz besonders in dem vierzehnten Jahre des Hiskias.

Eine Hinweisung auf die betreffenden Verkündungen des Pent. findet sich in C. 37, 26, wo Jesaias, im Gegensatze gegen die Einbildung des Königes von Assur, daß er auf eigene Hand erobernd bis nach Juda vorgedrungen, ihn fragt, ob er denn nicht gehört, daß der Herr schon längst und seit den Tagen der Ur-

zeit solchen Beschluß über sein Land gefaßt habe. Diese Worte können nur auf die Drohungen des Pentateuches bezogen werden, welche eine kurzsichtige Critik einer weit späteren Zeit zuschreiben wollte, ohne zu bedenken, daß der Keim dieser Erkenntniß der Zukunft sich auch in dem Dekaloge findet, dessen Aechtheit doch jetzt so gut wie allgemein zugestanden wird: auf daß du (Israel) lange lebest in dem Lande, das dir der Herr dein Gott gibt.

In dem feierlich eingeleiteten kurzen Grundriß der Geschichte des Bundesvolkes in C. 6 findet sich nach der Ankündigung der bevorstehenden gänzlichen Verödung des Landes und der Wegführung seiner Bewohner, V. 11. 12, die Hinweisung auf ein zweites nicht minder abschließendes Gericht: „Und noch ist darin ein Zehntheil und es wird wiederum verheeret", V. 13, welches Hand in Hand damit geht, daß die Auswahl des Messianischen Heiles theilhaftig wird.

Der Prophet erkennt klar, daß durch den Syrisch-Ephraimitischen Krieg in Bezug auf Juda die volle Verwirklichung jener Drohung der Bücher Mose's nicht herbeigeführt werden wird, daß es sich da nur um ein schwaches Vorspiel der wirklichen Erfüllung handelt. Wenn die verbündeten Könige sprechen: „Wir wollen hinaufziehen in Juda und es ängstigen und es erobern für uns und zum Könige darin machen den Sohn Tabeels", so spricht dagegen der Herr C. 7, 7: „Es soll nicht bestehen noch also gehen." Und wenn das Herz des Königes und seines Volkes bebt wie die Bäume im Walde beben vom Winde, so spricht dagegen der Prophet: „fürchte dich nicht und dein Herz sey unverzagt vor diesen zwei Enden rauchender Feuerbrände."

Bedeutenderes wird Assur zur Verwirklichung des zuerst durch Moses offenbar gewordenen göttlichen Rathschlusses thun. Er wird im unmittelbaren Zusammenhange mit jenem Zuge gegen Juda die Kraft des Zehnstämmereiches brechen, C. 8, 4: „Ehe der Knabe rufen kann: mein Vater, meine Mutter, soll

das Vermögen von Damascus und die Beute von Samaria hergetragen werden vor dem Könige von Assur." Die Gemeinschaft der Schuld, in die es mit Damascus getreten, wird es auch in die Gemeinschaft der Strafe mit ihm verwickeln, C. 17, 3. Die Widersacher Rezins werden Israel fressen mit vollem Munde, C. 9, 11. 12. Ja Assur wird dem Reiche Israel einige Zeit später völlig ein Ende machen: „in noch 65 Jahren wird Ephraim vernichtet und kein Volk mehr seyn", C. 7, 8. Auch Juda hat von Assur gar Schweres zu leiden. Er wird verwüstend sein Land überziehen, C. 7, 17 ff. C. 8. Er wird unaufhaltsam bis in die Nähe von Jerusalem vordringen, C. 10, 28—32. Aber wenn er sich eben anschickt, den tödtlichen Schlag gegen das Haupt des Volkes Gottes zu führen, wird der Herr ihm Einhalt thun: „Er haut ab den Dickicht des Waldes mit dem Eisen und der Libanon wird fallen durch den Mächtigen", C. 10, 34. „Assur wird zerbrochen im Lande des Herrn und zertreten auf seinen Bergen, und es weicht von ihnen sein Joch, und seine Last wird weichen von seiner Schulter", C. 14, 25. „Und Assur soll fallen nicht durch Mannes Schwert", C. 31, 8. Diese Verkündungen fanden in der Catastrophe von Sanheribs Heere vor Jerusalem ihre Erfüllung, die kein menschlicher Scharfblick auch nur einen Tag zum voraus erkennen konnte. Jesaias bleibt aber nicht dabei stehen der zagenden Zion die Hülfe Gottes wider Assur in jener augenblicklichen Bedrängniß zu verbürgen. Im Einklange mit Hoseas und Micha gewährt er Juda überhaupt die Sicherstellung gegen Assur. Er spricht zu Hiskias, nachdem jene Gefahr schon vorüber war, in C. 38, 6: „Und von der Hand des Königes von Assur will ich erretten diese Stadt und ich schütze diese Stadt."

Hinter der Assyrischen sieht der Prophet eine neue Weltmacht aufkeimen, die Babylonische oder Chaldäische, und er spricht es auf das bestimmteste und wiederholteste aus, daß von dieser

zuerst eine umfassende Vollstreckung der Drohungen gegen das ungetreue Juda ausgehen soll. Die Chaldäer stürzen nach C. 23, 13 die Assyrische Monarchie und erobern das stolze Tyrus, das dem Andrange der Assyrer widerstanden hatte. Sinear oder Babylonien erscheint in C. 11, 11 in der Reihe der Straforte für Juda. In C. 13, 1—14, 27 wird Babel zuerst klar und bestimmt als die drohende Weltmacht der Zukunft genannt, durch die Juda in die Verbannung geführt werden soll. Die entsprechende Verkündung in C. 39 ist so in den geschichtlichen Zusammenhang verwoben, daß selbst ein Gesenius ihren Jesaianischen Ursprung nicht zu läugnen wagte, wie er ja auch die Aechtheit der Weissagung gegen Tyrus anerkennen mußte, in der die Babylonische Weltherrschaft auf das bestimmteste vorherverkündet und sogar die Dauer dieser Herrschaft bestimmt wird. Die siebenzig Jahre des Jeremias haben schon hier ihre Grundlage.

Der Prophet erkennt klar und bestimmt, daß der zuerst in der Assyrischen und Babylonischen Phase sich darstellenden Asiatischen Weltmacht die nebenbuhlerische Afrikanische, Aegypten, auf welches die scharfsinnigen Politiker seiner Zeit die Hoffnung des Heiles für Juda gründeten, nicht gewachsen seyn wird. Er weiß, was er aus keiner andern Quelle wissen kann, als durch unmittelbare Mittheilung des Geistes Gottes, daß Aegypten durch den Kampf gegen die Asiatische Weltmacht seine uralte politische Bedeutung völlig verlieren und dieselbe nimmer wieder erhalten wird, vgl. zu Cap. 19.

Als die Macht, welche das Babylonische Reich stürzen wird, erscheinen in C. 13, 17 die Meder. In C. 21, 2 wird neben Madai Elam genannt, wodurch im Sprachgebrauche des Jesaias Persien bezeichnet wird. Diese Macht, und an ihrer Spitze der Sieger aus Osten, Kores, wird für Juda heilbringend sein; es erlangt durch sie die Rückkehr in seine Hei-

math*). Dennoch aber erscheint Elam in C. 22, 6 als Repräsentant der in Zukunft Juda bedrängenden Weltmacht und auch nach C. 11, 11 erwarten wir, daß dieselbe sich in Zukunft auch in einer Elamitischen Phase darstellen wird, daß der Unterschied Babels und Elams nur ein gradweiser ist, wie es sich ja in der That geschichtlich so verhielt, vgl. Nehem. 9, 36, 37.

Die Andeutung einer Europäischen Phase der dem Reiche Gottes feindlichen Weltmacht findet sich in C. 11, 11.

Nachdem nun durch so lange Zeiträume das Reich Gottes der Weltmacht dienstbar gewesen, wird plötzlich sich das Verhältniß umkehren; am Ende der Tage wird der Berg des Hauses des Herrn höher werden, denn alle Berge, und werden zu ihm strömen alle Heiden, C. 2, 2.

Diese große Veränderung wird bewirkt durch den Messias, C. 4. 9. 11. 33, 17, der aus dem Geschlechte Davids hervorgeht 9, 6. 55, 3, aber erst nachdem dasselbe zu völliger Niedrigkeit herabgesunken, C. 11, 1. Mit der menschlichen verbindet er die göttliche Natur. Dieß erhellt nicht nur aus den Namen, die ihm in C. 9, 5 ertheilt werden, sondern auch aus den über das menschliche Maaß hinausgehenden Werken, die ihm beigelegt werden: er herrscht über die ganze Erde, nach C. 11; er tödtet nach C. 11, 4 die Bösen mit dem bloßen Hauche seines Mundes, vgl. C. 50, 11, wo er ebenfalls als Theilnehmer an der allmächtigen Strafgewalt Gottes erscheint; er tilgt die Folgen der Sünde auch aus der unvernünftigen Schöpfung C. 11, 6—9, er wird durch seine absolute Gerechtigkeit zur Stellvertretung und der auf ihr beruhenden Erlösung des ganzen menschlichen Geschlechtes befähigt, C. 53.

Der Messias tritt Anfangs in Knechtsgestalt, niedrig und

---

*) Vitringa: In salute temporali ecclesiae Judaicae nullae sunt praedictiones, in quibus propheta se magis jactat, quam quae casum imperii Babylonici et liberationem populi Dei per Cyrum spectant.

gering auf, C. 11, 1. 53, 2. Seine Wirksamkeit ist eine stille, verborgene, C. 42, 2, die eines Heilandes, der sich mit zarter Liebe der Elenden annimmt, C. 42, 3. 61, 1. Sie beschränkt sich zuerst auf Israel, C. 49, 1—6, wo sie besonders der versunkensten unter allen Gegenden, der um das Galiläische Meer zu Theil wird, C. 8, 23. Schwere Leiden werden ihn in Ausrichtung seines Berufes treffen. Sie gehen aus von demselben Volke, welches aufzurichten und ihm die volle Wahrheit des vom Herrn mit ihm geschlossenen Bundes zu gewähren er (nach C. 42, 6. 49, 8) gekommen ist. Der Knecht Gottes erträgt diese Leiden mit standhaftem Muthe. Sie führen die durch Ihn zu vermittelnde Strafe Gottes über diejenigen herbei, von denen sie ausgegangen, und geben Anlaß dazu, daß das Heil zu den Heiden übergeht, deren ehrfurchtsvolle Huldigung den Knecht Gottes für dasjenige entschädigt, was er an den Juden eingebüßt. C. 49, 1—9. 50, 4—11. (Die Grundlage für die ausgeführte Verkündung in diesen St. liegt schon in dem Grundriß in C. 6 vor, wonach nur eine Auswahl des Volkes zum Heile gelangt, die Masse desselben dem Verderben anheimfällt.) Grade durch das Leiden aber, das zuletzt in gewaltsamen Tod ausgeht, erreicht der Knecht Gottes die ganze Höhe seiner Bestimmung: es hat stellvertretende Bedeutung, es bewirkt die Versöhnung der ganzen sündigen Welt, C. 52, 13—53, 12. Nach dem Leiden und auf Grund desselben beginnt die Ausübung des Königlichen Amtes Christi, C. 53, 12. Er bringt das Recht unter die Heidenwelt C. 42, 3, in ihre Finsterniß das Licht, V. 6. Er wird der Mittelpunkt, um den sich die gesammte Heidenwelt sammelt, C. 11, 10: „Und es geschieht an diesem Tage, die Wurzel Isais, welche steht zum Paniere der Völker, die werden die Heiden suchen und seine Ruhe ist Ehre“, vgl. C. 60, wo das entzückte Auge des Propheten schaut, wie die Züge der Heiden von der ganzen Erde sich Zion zuwenden, C. 18, wo speciell die zukünftige Auf-

nahme der Aethioper in das Reich Gottes verkündet wird, C. 19, wonach Aegypten sich zu dem Gotte Israels bekehrt und durch das Band der gemeinsamen Liebe zu Ihm mit Assur, seinem Nebenbuhler in der Zeit des Propheten, und ebenso mit Israel, das von ihm so Schweres zu leiden hat, verbunden wird, C. 23, wonach in der Zeit des Heiles auch Tyrus dem Gotte Israels huldigt. Der Knecht Gottes wird zugleich der Zeuge, und der Fürst und Gesetzgeber der Völker, C. 55, 4. So wie auf Ihm der Geist des Herrn ruht, C. 11, 2. 42, 1. 61, 1, so erfolgt in seinen Tagen eine Ausgießung des Geistes, 32, 15. 44, 3, vgl. 54, 13. Der Sünde wird durch ihn ein Ziel gesetzt, C. 11, 9, und namentlich dem Kriege ein Ende gemacht, C. 2, 4. Die zum Herrn gesammelten Heiden werden zuletzt die Vermittler seines Heiles für das Bundesvolk, welches dasselbe Anfangs von sich gestoßen, C. 11, 12. 60, 9. 66, 20. 21. Das Ende ist die Herstellung des paradiesischen Zustandes, C. 11, 6—9. 65, 25, der neue Himmel und die neue Erde, 65, 17. 66, 22. Den Gottlosen aber wird ewige Qual zu Theil, 66, 24.

Die Weissagung Cap. 2—4. (Der Sproß des Herrn.)

Daß diese Rede der ersten Zeit der Wirksamkeit des Propheten angehört, wurde bereits in Th. 1. S. 483 ff. nachgewiesen. Sie zerfällt in drei Theile. In C. 2, 2—4 entwirft der Prophet ein Gemählde der Messianischen Zeit, zu der das jetzt verachtete Reich Gottes über alle Weltreiche erhaben seyn, auf die Heiden anziehende Gewalt ausüben und unter ihnen den Frieden einheimisch machen wird, vgl. Th. 1. S. 507 ff. In dem zweiten Theile schildert der Pr. das herrschende Verderben, ermahnt zur Buße, droht die göttlichen Gerichte. Eingeleitet wird er und an das Vorige angeknüpft durch die C. 2, 5 enthaltene Ermah-

nung an das Volk sich durch wahre Frömmigkeit zur Theilnahme an jener Seligkeit vorzubereiten, sich zu hüten, daß es nicht durch eigne Schuld davon ausgeschlossen werde. In dem dritten Theile, C. 4, 2—6, kehrt der Pr. zu der Heilsverkündung zurück, so daß das Ganze von der Verheißung umschlossen wird. Diese mußte recht nachdrücklich hervorgehoben werden, damit die Sünder nicht blos durch Furcht geschreckt, sondern auch durch Hoffnung zur Buße angelockt würden, und damit die Erwählten nicht wähnten, daß die Sünde der Masse und das in Folge derselben eintretende Gericht die Gnade des Herrn gegen sein Volk und seine Verheißungstreue aufhebe. Das Heil kommt nicht ohne das Gericht, dieß, wodurch die wahre Prophetie sich von der falschen unterschied, welche den ungebesserten Sündern, der ganzen rohen Masse des Volkes, Gott seiner Heiligkeit entkleidend, Heil verkündete, wird auch in diesem Abschnitt noch einmal nachdrücklich hervorgehoben, V. 4. Aber das Heil für die Erwählten kommt eben so nothwendig wie das Gericht über die Sünder. Mitten in der tiefsten Erniedrigung des Volkes Gottes erweckt Gott ihm aus seiner Mitte den Heiland, durch den es zur höchsten Herrlichkeit erhoben wird, C. 4, 2. Sie werden eingesetzt in die Würde der Heiligen Gottes, nachdem die Bußfertigen durch seinen Geist erneuert, die hartnäckigen Sünder durch sein Gericht ausgetilgt worden sind, V. 3. 4. Gottes gnadenreiche Gegenwart gewährt ihnen Schutz gegen ihre Feinde und gegen alle Trübsal und Anfechtung, V. 5. 6.

Der erste Theil, in dem Jesaias sich an Micha anschließt (vgl. die Beweisführung für die Originalität bei Micha 1. S. 480 ff.) ist bereits früher erläutert worden. Wir haben hier nur die Frage zu beantworten, warum der Prophet mit einer aus Micha entlehnten Heilsverkündung seine Rede eröffnet? Sein Zweck war gewiß der, durch Voranstellung einer Verheißung, welche dem Volke bereits ans Herz gewachsen war, die Gemü-

ther für die folgende Ermahnung und Bestrafung empfänglich zu machen. Die Stellung, welche die Messianische Verkündung bei Jesaias einnimmt, wird verkannt, wenn man mit Kleinert und Ewald annimmt, die St. gehöre bei Jesaias nicht zum eigentlichen Bestande der Weissagung, sie werde nur als eine Art von Text vorangestellt, dessen Mißbrauch und Mißdeutung der Pr. im Folg. begegne: die von früheren Propheten verheißene selige Zeit wird zwar kommen, aber erst nach ernstem strengem Gerichte über alle von Jehova Abgefallenen. Speciell spricht gegen diese Auffassung V. 5, wo der Prophet sich in den Worten: „kommt laßt uns wandeln im Lichte des Herrn"*), ausdrücklich über den Zweck der vorangestellten Schilderung erklärt, sich über ihn in Uebereinstimmung mit Hebr. 4, 1 ausspricht: φοβηθῶμεν οὖν μήποτε καταλειπομένης ἐπαγγελίας δοκῇ τις ἐξ ὑμῶν ὑστερηκέναι. Diese zeigt, daß er nach Weise eines evangelischen Predigers und im Einklange mit seinem Namen zur Buße anlocken will durch Hinweisung auf das große Heil der

*) Das Licht Bild des Heiles, in ihm wandeln sich der Theilnahme an ihm erfreuen. Israel soll nicht muthwillig abirren von der lichten Bahn, die der Herr ihm eröffnet, in die finstere Einöde des Elendes. In dem לכו ונלכה liegt eine deutliche Beziehung auf das לכו ונעלה der Heidenvölker in V. 3. Wenn die Heiden sich mit solchem Eifer um die Theilnahme an den Segnungen des Reiches Gottes bewerben, wie schmählich, wenn ihr, das Volk des Bundes, die Kinder des Reiches durch ungöttlichen Wandel euer herrliches Besitzthum verlieren solltet. In V. 6—11 begründet der Pr. seine im Vor. ausgesprochene Ermahnung an das Volk im Lichte des Herrn zu wandeln. Diese Ermahnung setzt voraus, daß Gefahr des Verlustes der Theilnahme an dem Lichte vorhanden ist, und diese Gefahr legt hier der Pr. ausführlicher dar. Nicht umsonst sage ich: wandelt im Lichte des Herrn, denn jetzt hat der Herr das Volk verlassen wegen seiner Sünden, und damit ist die Theilnahme an seinem Lichte unverträglich. Indem sie voll sind von heidnischem Aberglauben, von falschem Vertrauen auf Irdisches, ja von dem Schmählichsten, was sich für Israel denken läßt, von grober Abgötterei, reifen sie vielmehr dem göttlichen Gerichte entgegen, welches unaufhaltsam über sie hereinbrechen wird.

Zukunft, daß das ἤγγικε ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν des ersten Theiles dem μετανοεῖτε οὖν des zweiten zur Grundlage dient.

Die in dem zweiten Theile enthaltene Strafdrohung entbehrt jeder speciellen Beziehung. Sie trägt einen zusammenfassenden Charakter, umfaßt das Ganze des Unheiles, womit der Herr die Untreue seines Volkes heimsuchen wird. Am vollständigsten trat die beseelende Idee ins Leben bei der Römischen Catastrophe, deren Folge die Hülflosigkeit ist, die noch jetzt auf dem Volke lastet. Vorstufen waren das Herabkommen des Volkes in der Zeit des Ahas und besonders die Chaldäische Zerstörung, überhaupt Alles, was das Volk in der Zeit der Herrschaft der Assyrischen, Chaldäischen, Medopersischen, Griechischen Weltmacht zu leiden hatte. Da noch keine dieser Weltmächte auf dem Plane oder in Sicht war, so ist es ganz natürlich, daß die Drohung sich hier im Allgemeinen hält. Jesaias selbst wurde es später noch gegeben, sie weit mehr zu individualisiren.

Nur mit dem dritten Theile haben wir uns eingehender zu beschäftigen.

V. 2. An diesem Tage wird der Sproß des Herrn zu Schmuck und zu Ehre und die Frucht des Landes zu Stolz und zu Zierde den Entronnenen Israels. V. 3. Und es geschieht, wer übrig geblieben in Zion und übrig gelassen ward in Jerusalem, der wird heilig genannt werden, jeder der zum Leben angeschrieben ist in Jerusalem. V. 4. Wenn der Herr abgewaschen hat den Unrath der Töchter Zions und das Blut Jerusalems tilgen wird aus seiner Mitte durch den Geist des Rechtes und den Geist der Vernichtung. V. 5. Und es schafft der Herr über die Stätte des Berges Zion und seine Versammlungen Gewölk bei Tage und Rauch, und den Glanz flammenden Feuers bei Nacht, denn über alle Herrlichkeit ist eine Decke. V. 6. Und eine Hütte

wird seyn zum Schatten bei Tage vor der Hitze, und zur Zuflucht und zum Versteck vor Wetter und vor Regen.

V. 2. An diesem Tage, nicht etwa nach dem Leiden, sondern inmitten desselben, vgl. C. 3, 18. 4, 1, wo durch: an diesem Tage, ebenfalls die Gleichzeitigkeit bezeichnet wird. Parallel ist C. 9, 1, wo das Volk, das in Finsterniß wandelt, ein großes Licht sieht. Auch nach Micha 5, 2 wird das Volk dahingegeben in die Gewalt der Weltmächte bis zu der Zeit da die Gebärerin gebiert. Da ebenso wie die Strafdrohung auch die Messianische Verkündung zusammenfassenden Character trägt, Anfang und Ende unter sich begreift, so kann das Leiden theilweise auch in die Messianische Zeit herüberreichen. Es entläßt, die ihm übergeben wurden, nach und nach aus seiner Schule, wenn sie zur Theilnahme an dem Messianischen Heile reif geworden. — Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß durch den Sproß des Herrn der Messias bezeichnet wird, eine Erklärung, die wir schon bei dem Chaldäischen Paraphrasten vorfinden (בְּעִדָּנָא הַהוּא יְהֵי מְשִׁיחָא דַיְיָ לְחֶדְוָה וְלִיקָר), von der auch ein Kimchi nicht abzuweichen wagte, die in der christlichen Kirche die herrschende war und von der erst der Rationalismus abging. Der Messias ist hier vollkommen an seiner Stelle. Das Elend des Volkes hatte der Prophet ganz besonders von seinen schlechten Oberen abgeleitet, C. 3, 12—15. Was ist nun natürlicher, als daß er auch das Heil an die Person eines göttlichen Herrschers knüpft, vgl. C. 1, 26. Die Person des Messias bildet in den angränzenden Weissagungen des Jesaias, namentlich in C. 7. 9 und 11 das Centrum der Heilsverkündung, so daß also eine Erwähnung derselben hier von vornherein erwartet werden muß. Auf eine solche führt auch die Analogie bei Micha, vgl. Th. 1 S. 515. 6. 521. Die Darstellung des Messias ferner unter dem Bilde eines Sprößlings oder Schößlings ist in der

Schrift sehr gewöhnlich, vgl. C. 11, 1. 10. 53, 2. Apoc. 5, 5. Von entscheidender Bedeutung aber sind die St., in denen grade unser צמח als Bezeichnung des Messias vorkommt. Die beiden St. Jerem. 23, 5: „siehe Tage kommen, spricht der Herr, und ich erwecke David einen gerechten Sproß," und 33, 15: „in diesen Tagen und zu dieser Zeit werde ich David sprossen lassen einen Sproß der Gerechtigkeit," können geradezu als Ausdeutung der unsrigen und als Commentar zu derselben betrachtet werden, um so mehr, da auch dort wie hier an den Sproß Jehovas alles Heil geknüpft wird, vgl. C. 23, 6: „In seinen Tagen wird Juda erlöst werden und Israel sicher wohnen und dieß ist der Name damit man ihn nennen wird: der Herr unsere Gerechtigkeit." Die beiden St. Sach. 3, 8: „siehe, ich bringe meinen Knecht Zemach," und 6, 12: „siehe da, ein Mann, deß Name ist Zemach," sind um so mehr von Bedeutung, da Zemach dort als eine Art von Nomen propr. vorkommt, dessen Sinn als aus früheren Weissagungen bekannt vorausgesetzt wird, auf welche der Prophet so gut wie ausdrücklich hinweist, Vitringa: vir ille, qui in oraculis antecedentium proph. (Jesaiae et Jeremiae) fert nomen Germinis. Von nicht geringer Bedeutung endlich ist die Parallelst. C. 28, 5: „An diesem Tage wird der Herr der Heerschaaren seyn zur zierenden Krone und zum schmückenden Diadem dem Reste seines Volkes." צבי und תפארת kehren dort wieder. Von dem Herrn wird dort dasselbe gesagt, was hier von dem Sproß des Herrn. Dieß erklärt sich nur dann leicht, wenn der Sproß des Herrn der Messias. Dieser erscheint überall als der Canal, durch welchen der Herr seiner Gemeinde die ganze Fülle seiner Segnungen zufließen läßt, als der Immanuel, durch den die schon an der Schwelle des A. B. gegebene Verheißung: „ich wohne in ihrer Mitte" auf das vollkommenste realisirt wird. „Dieß ist der Name damit man ihn nennen wird, der Herr unsere Gerechtigkeit," sagt Je-

remias an der angeführten St. — Der Sproß des Herrn nun kann entweder denjenigen bezeichnen, den der Herr sprossen läßt, oder den von dem Herrn Entsprossenen, den Sohn des Herrn. Gegen die letztere Erkl. wendet Hofmann ein (Weiss. und Erf. Th. 1 S. 214): „צמח ist ein intransitives Zeitwort, so daß also צֶמַח ebensowohl mit einem Substantivum verbunden werden kann, welches sagt, wer sprossen läßt, als mit einem solchen, welches sagt, woraus hervorsproßt. Daß nun an unserer St. der erstere Fall sich findet, nicht der zweite, versteht sich von selbst, da man nicht sagen kann, es sprosse etwas oder auch es sprosse einer aus Jehova hervor: nur mit einer Sache, nicht mit einer Person kann צמח verbunden werden." Dieser Einwand wird aber nicht als begründet erkannt werden können. Die Person kann füglich als der Boden gedacht werden, aus dem der Sproß hervorgeht, wobei freilich zu bemerken ist, daß auch Sproß Davids der Messias nirgends genannt wird. Entscheidend aber für die erstere Auff. sind die Parallelst. In Jerem. 23, 5. 33, 15 erweckt der Herr dem David einen gerechten Sproß und läßt ihm denselben sprossen. Danach wird auch hier der Sproß dem Herrn nicht insofern angehören, als er aus ihm, sondern als er durch ihn sproßt. In Sach. 3, 8 bringt der Herr seinen Knecht Zemach. In Ps. 132, 17 heißt es: „dort lass' ich sprossen ein Horn David." Und schon in der den ersten Keim unserer St. enthaltenden Grundst. 2 Sam. 23, 5 spricht David: „denn all mein Heil und all mein Wohlgefallen, sollte er es nicht sprossen lassen?" — Wie das: der Sproß des Herrn den himmlischen Ursprung des Erlösers bezeichnet, so das פרי הארץ den irdischen, den Boden, dem der Herr den Erlöser entsprossen läßt. Vitringa und A. erklären: die Frucht der Erde. Das Richtige ist aber die Frucht des Landes. Darauf führen die St. Num. 13, 27: „Und sie zeigten ihnen die Frucht des Landes," Deut. 1, 25: „Und sie nahmen in ihre Hand von der Frucht des

Landes und brachten sie zu uns und gaben uns Antwort und sprachen: gut ist das Land, welches der Herr unser Gott uns gibt,“ die einzigen, in denen außer der unsrigen das פרי הארץ vorkommt. Auf diese St. wird hier, wie es scheint, angespielt: Die treffliche natürliche Frucht der Urzeit ist Vorbild der geistlichen. Auf dasselbe Resultat, darauf, daß הארץ das bestimmte Land, dasjenige ist, von dem im Vorherg. bei der Schilderung des herrschenden Verderbens und der göttlichen Gerichte immer die Rede gewesen, führt uns auch die Thatsache, daß überall im A. T., wo von einem Gegensatze des göttlichen und menschlichen Ursprungs des Messias die Rede ist, der letztere näher bestimmt und begränzt wird, so namentlich in denjenigen St., welche von der unsrigen abhängig als Commentar zu ihr betrachtet werden können, in Jerem. 23, 5. 33, 15, wo der Herr David einen Sproß erweckt, Sach. 6, 12, wo der Mann, deß Name Sproß, aus seinem Boden aufsproßt, vgl. Hebr. 7, 14, wo es in Anspielung auf die alttestamentlichen St. von dem Sproß — das ἀνατέλλειν gewöhnlich von dem Hervorsprossen der Gewächse, vgl. Bleek z. d. St. — heißt: ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν, Bengel: ut germen justitiae; dann Micha 5, 1, wo die ewige Existenz des Messias und seine Geburt in Bethlehem sich einander entgegengesetzt werden, Jes. 9, 5, wo dem: ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben, die verschiedenen Bezeichnungen des Messias nach seiner göttlichen Majestät entgegenstehen. Diese überall stattfindende nähere Beschränkung hat ihren guten Grund darin, daß der Messias dem Bundesvolke beständig als sein Eigenthum dargestellt wird, wie er es denn auch wirklich war, da das Heil von den Juden ausging, Joh. 4, 22, und den Juden bestimmt war, in deren Gemeinschaft die Heiden aufgenommen werden sollten, vgl. meinen Commentar zur Apoc. 7, 4. Der Sproß des Herrn, die Frucht des Landes ist hienach Der, welchen der Herr aus Israel hervorsprießen

lassen wird. — Der Sproß des Herrn, die Frucht des Landes soll den Entronnenen Israels zu Schmuck und zu Ehre, zu Stolz und zu Zierde werden. Zu vgl. ist 2 Sam. 1, 19, wo Saul und Jonathan צבי ישראל genannt werden, dann C. 28, 5: „an diesem Tage wird der Herr der Heerschaaren seyn zur zierenden Krone und zum schmückenden Diadem dem Reste seines Volkes": צבי und תפארת kehren dort wieder. Endlich C. 24, 16, wo es in Bezug auf die Messianische Zeit heißt: „von dem Ende der Erde hören wir Lobgesänge: Zierde, צבי, dem Gerechten." Durch die Erscheinung Christi wurde das bisher verachtete Bundesvolk in die Mitte der Weltgeschichte gestellt. Der Herr nahm durch sie die Schmach seines Volkes hinweg von der ganzen Erde, C. 25, 8. Es findet unläugbar eine Beziehung statt auf die vorhergehende Strafdrohung, besonders C. 3, 18: „an diesem Tage wird der Herr nehmen den Schmuck" u. s. w. Unrichtig aber wird diese Beziehung von Drechsler also bestimmt: „Israel wird, anstatt dem Fremdländischen ferner nachzulaufen, seinen Stolz und Schmuck in demjenigen finden, welcher der längst verheißene Saame Abrahamitischer Abstammung ist." Es ist nicht die Rede von der Stellung, welche Israel nimmt, sondern von demjenigen, was ihm gewährt wird. Der Gegensatz ist der der falschen Herrlichkeit, welche Gott nimmt, und der wahren, welche er gibt. Der Herr kann sich auf die Dauer gegen sein Volk unmöglich bloß nehmend verhalten. Er nimmt die Scheingüter nur um die wahrhaftigen geben zu können. Jedes Nehmen ist eine Weissagung des Gebens. — Den Entronnenen, an denen es nach der Idee des Volkes Gottes und nach der Verkündigung des Gesetzes, vgl. Deut. 30, 1 ff. nimmer fehlen kann, so wenig wie es möglich ist, daß das Heil der ganzen Masse des Volkes zu Theil werde: sichtende Gerichte müssen ihm nothwendig voran und zur Seite gehen. Die wahre Prophetie kennt überall nur

Heil für einen Rest. Ueber פליטה, nicht Rettung, so daß das Abstr. hier für das Concr. stände, sondern Entronnenes, vgl. zu Joel 3, 5, Th. 1. S. 393.

Es bleibt uns jetzt noch übrig, die von der Messianischen abweichenden Erklärungen dieses V. zu prüfen. 1. Nach dem Vorgange von Grotius u. A. verstand Gesenius in dem Comm. unter dem Sproß des Herrn den neuen Anwuchs des Volkes nach den Niederlagen. Er erklärt: dann wird der Sproß Jehovas herrlich und glänzend seyn, und die Frucht des Landes prächtig und geschmückt für die Geretteten Israels. Frucht des Landes wird im eigentlichen Sinne genommen und von dem Ertrage des Landes verstanden. Ebenso Knobel: Er wird zu einer Zier und Herrlichkeit, das Volk gedeiht, da es sich gebessert hat, zu einem glänzenden herrlichen Staate. Und Maurer in dem Wtb.: „Der Sproß Jehovas scheint der sittlich veredelte Rest, der neue geheiligte Anwuchs des Volkes zu seyn.“ Dagegen aber spricht, daß man bei dieser Erkl. das ל vor לצבי und לכבוד anders auffassen muß, wie in dem gleichfolgenden genau entsprechenden לגאון und לתפארת. Dann entscheiden dagegen die Parallelst. C. 28, 5. 24, 16, wonach der צבי, Schmuck, den Entronnenen zu Theil wird, nicht sie selbst zum Schmucke werden. Endlich, es bleibt immer das Natürlichste anzunehmen, daß צמח יהוה und פרי הארץ sich einander entsprechen und ein und dasselbe Subject bezeichnen, das hier nur nach seinen verschiedenen Beziehungen geschildert wird. Denn so wie צמח und פרי Hand in Hand gehen, beide aus dem Gebiete der Botanik entnommen, so stehen יהוה und הארץ in einem unverkennbaren Gegensatze. 2. Hitzig, Ewald, Meier u. A. beziehen nicht bloß die Frucht des Landes, sondern auch den Sproß Jehovas auf dasjenige, was Jehova sproßen läßt *).

---

*) So auch Gesenius in dem thes.: universa terra sancta pulchrius efflorescet et frugum fructuumque copia ornabitur eorum in gratiam, qui ex illis cladibus superstites erunt. An dem Schwanken von Gesenius kann

Allerdings wird in den prophetischen Verkündungen unter den Segnungen der Zukunft auch der reiche Ertrag des Landes angeführt, vgl. C. 30, 23—25, was auch schon im Gesetze sehr nachdrücklich geschieht, aber in keiner einzigen dieser St. kommt der fremdartige Ausdruck vor, daß diese Fruchtbarkeit den Erretteten zum Schmucke und zur Ehre, zum Stolz und zur Zierde dienen werde, oder auch nur ein solcher, der ihm ähnlich sieht. Dann spricht gegen diese Erkl., daß das Moment der Unfruchtbarkeit des Landes in dem Vorherg. gar nicht hervorgehoben wird. Endlich, bei der Messianischen Auslegung enthält dieser an der Spitze der Heilsverkündung stehende Vers den Grundgedanken und das Folgende gibt die Ausführung, hier das Volk gelangt in Christo zur Herrlichkeit, dort wie sich diese Herrlichkeit an ihm manifestirt. Nach dieser Auffassung dagegen wird jeder innere Zusammenhang unseres V. mit den folg. aufgehoben. 3. Nach Hendewerk soll durch den Sproß des Herrn „die Collectivperson des regierenden Theils im Staate während der messianischen glücklichen Zeit" bezeichnet werden. Das ist der Anfang der Rückkehr zur Mess. Erkl. Jene ideale Person könnte aber nur dann hier gemeint seyn, wenn sie sonst bei Jesaias stark und entschieden hervorträte. Da dies nicht der Fall, der Messias dagegen uns bei Jesaias überall in leuchtender Klarheit entgegentritt, so wird es willkührlich seyn die Person zu Gunsten einer Personification aufzugeben. 4. Umbreit erkennt bei dem צמח יהוה die alleinige Richtigkeit der Mess. Erkl. an. „Die folgenden beiden Weissagungen in C. 9 u. 11 — sagt er —

man recht sehen, wie wenig die nichtmess. Erkl. ihren eignen Vertheidigern Befriedigung gewährt. Neben der Erkl. des צמח יהוה von dem neuen Anwuchs des Volkes, und von dem reichen Ertrage des Landes, stellt er auch noch eine dritte auf: ein gottbegünstigter Herrscher, die schon die Grammatik gegen sich hat, da nur übersetzt werden darf: der Sproß des Herrn, und ebenso auch die Analogie des פרי הארץ, wonach der Genitiv sich nur auf den Ursprung beziehen kann.

sind wie ein ausführlicher Commentar zu unserem kurzen Texte zu betrachten.“ Es ist aber characteristisch für seine vermittelnde Weise, daß er unter der „Frucht des Landes“ „die Folgen der Herrschaft des Messias für das Land, die Früchte, die der geweihte Boden in Folge seiner Erscheinung trägt“ versteht, den deutlichen Gegensatz zwischen dem Sproß des Herrn und der Frucht des Landes verkennend, wodurch offenbar dieselbe Sache nach verschiedenen Beziehungen bezeichnet wird.

V. 3. Der Prophet fängt nun an weiter auszuführen, in wie fern der Sproß des Herrn und die Frucht des Landes der Gemeinde zur Ehre und zur Herrlichkeit gereichen wird. Das: wer übrig geblieben in Zion, und wer übrig gelassen ward in Jerusalem, nimmt das Entronnene Israels in V. 2 wieder auf. Die doppelte Bezeichnung soll die Aufmerksamkeit auf den Gedanken hinlenken, daß der Rest und nur der Rest zur Theilnahme an der Verherrlichung bestimmt ist. Daß Zion und Jerusalem hier als der Mittelpunkt des Bundesvolkes das Ganze desselben repräsentiren, erhellt schon daraus, daß zum Schlusse von V. 2, der hier wiederaufgenommen wird, von den Entronnenen Israels die Rede war. Zion war, seit das Heiligthum und die Königsburg dort gegründet worden, geistlich genommen der Wohnsitz von ganz Israel, das dort auch an den hohen Festen sich einstellte. Wer übrig blieb in Zion, soll heilig genannt werden. Der Grundbegriff der Heiligkeit ist der der Absonderung. Gott ist heilig, indem er von allem Geschaffenen und Endlichen abgesondert und über alles Endliche erhaben ist, vgl. m. Comm. zu Apoc. 4, 8. Die Gläubigen sind heilig, weil abgesondert von der Welt in Bezug auf ihre sittliche Existenz und in Bezug auf das Ergehen. Hier wird nur die letztere Seite ins Auge gefaßt. Heilig im sittlichen Sinne sind sie schon vorher. Dieß bildet die Bedingung ihrer Verschonung bei den göttlichen Strafgerichten. Sie werden heilig, weil theilhaftig der

Ehre und der Zierde, der Hoheit und des Schmuckes, die den Entronnenen durch den Sproß des Herrn zu Theil werden sollen. Daß sie eingesetzt werden in die Würde des Heiligen Gottes, besagt, daß, wenn der Sproß des Herrn erschienen, die Weltmacht ihnen ferner nichts anhaben kann, daß sie vielmehr die Welt richten werden. Ebenso heißt es in Exod. 19, 6 in der Schilderung des Lohnes für die Treue: „und ihr sollt mir seyn ein Herrscherthum von Priestern und ein heiliges Volk", vgl. V. 5: „Und jetzt, wenn ihr hören werdet auf meine Stimme und meinen Bund bewahret, so werdet ihr mir zum Eigenthum aus allen Völkern." Von der erhabenen Würde und Herrlichkeit steht die Heiligkeit auch in Deut. 7, 6: „Denn ein heiliges Volk bist du dem Herrn deinem Gott: dich erwählte der Herr, daß du ihm seyest ein Volk des Eigenthums aus allen Völkern, welche auf der Erde". Daß die Rotte Korah, da sie sprach: die ganze Gemeinde, sie alle sind heilig, Num. 16, 3 nicht die moralische Heiligkeit, sondern die Würde im Auge hatte, geht hervor aus dem hinzugesetzten: „und in ihrer Mitte ist der Herr". Ebenso redet auch Moses von der Würde in C. 16, 7: wen der Herr erwählen wird, der ist der Heilige. In Röm. 1, 7 Hebr. 3, 1 wird die Heiligkeit in das von Gott geliebt und von ihm berufen und erwählt seyn gesetzt. Die Erfüllung dieser Verheißung hat ihre horas und moras. Sie begann mit der ersten Erscheinung Christi, mit der die Stellung des wahrhaftigen Israels zur Welt wesentlich und fundamental verändert wurde. Die „Heiligen" das war nicht umsonst schon eine Art von Eigenname der Gläubigen des Apostolischen Zeitalters, vgl. Apgsch. 9, 13. 32. Wir sind jetzt schon Gottes Kinder und damit in einen wichtigen Theil des Erbes der Heiligkeit eingesetzt, aber es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden, 1 Joh. 3, 2. Der Anfang aber und die durch alle Zeiten hindurchgehende Fortsetzung, Gottes Walten durch die ganze Geschichte, wo-

durch er seine Kirche stets von neuem aus dem Staube der Niedrigkeit emporhebt, leistet die Bürgschaft für die Vollendung, wie sie in den beiden letzten Capp. der Apokalypse in malerischer Anschaulichkeit geschildert wird. Das genannt werden ist mehr als das bloße Seyn, es weist darauf hin, daß das Seyn ein so energisches ist, daß es sich Anerkennung verschafft. — Die Worte: jeder der zum Leben angeschrieben ist in Jerusalem deuten von neuem darauf hin, daß der Gnade das Gericht voran und zur Seite gehen wird. Das חיים nach der Grundst. Ps. 69, 29 nicht Lebendige (Hofmann Weiss. 1 S. 208), sondern Leben. Auch die Apocalypse redet von dem Buche des Lebens, nicht der Lebendigen. Zum Leben geschrieben ist s. v. a. zum Leben verordnet seyn, Apgsch. 13, 48, vgl. m. Comm. zu Ps. 69, 29. Apoc. 3, 5. Das Leben ist nicht das nackte Leben — ein elendes Leben ist nach biblischer Anschauung kein Leben zu nennen, ist nur eine Form des Todes — sondern das Leben im vollen Genuß der Gnade Gottes. Vgl. m. Comm. zu Ps. 16, 11. 30, 6. 36, 10. 42, 9. 63, 4. Der Chald. umschreibt: „alle die geschrieben sind zum ewigen Leben, werden den Trost Jerusalems, d. h. den Messias sehen." Vgl. Dan. 12, 1. Apoc. 3, 5. 13, 8. 20, 15. 22, 19. Phil. 4, 3. Luc. 10, 20. Der leibliche Tod der Gläubigen kann sie von der Theilnahme an dem Geschriebenseyn zum Leben nicht ausschließen. Denn als bloßer Durchgang zum Leben ist er in Wahrheit kein Tod zu nennen. Es gilt auch hier das Wort Christi: „Das Mägdlein ist nicht gestorben, sondern schläft", Matth. 9, 24. Daß leiblicher Tod und Leben, Theilnahme an den Gütern des Reiches Christi, kein Gegensatz ist, darauf weist Jesaias selbst hin in C. 26, 19: „Deine Todten werden leben, meine Leichname auferstehen, denn ein Thau des Lichtes ist dein Thau".

V. 4. Der Prophet weist darauf hin, daß der Erhebung der Gemeinde zu der Würde der Heiligen Gottes eine durchgrei-

fende Aenderung ihrer sittlichen Zustände, eine energische Ausscheidung der jetzt in ihr herrschenden Sünde vorangehen muß. „Wenn der Herr abgewaschen hat den Unrath der Töchter Zions.“ Die Töchter Zions sind keine anderen als die, deren Ueppipkeit in C. 3, 16 ff. geschildert und denen dort die tiefste Erniedrigung gedroht worden. Der Schmutz, unter dessen Bilde hier die Sünde erscheint, vgl. Prov. 30, 12: „ein Geschlecht rein in seinen Augen und das von seinem Schmutze nicht gewaschen“ bildet den Gegensatz gegen den Putz dort. Hinter dem Putze ist der Schmutz verborgen. Abgewaschen (1 Cor. 6, 11. Ephes. 5, 26) wird der Schmutz nicht von den Töchtern Jerusalems, auf welche die Abwaschung, sofern sie durch den „Geist der Vernichtung“ vollzogen wird, nicht paßt, sondern von Jerusalem, vgl. das folgende: „aus seiner Mitte.“ Jerusalem die Stadt des Herrn, in welcher kein Unreiner und kein Unreines weilen darf, wird gereinigt von dem Unrathe, womit jetzt ihre unwürdigen Töchter sie beflecken. „Und das Blut Jerusalems tilgen wird aus seiner Mitte.“ Das „Blut Jerusalems“ ist das Blut, welches Jerusalem anklebt, in ihr vergossen worden ist. Erläuternd für das Verhältniß des Schmutzes und des Blutes zu einander ist der Zusammenhang der Bestrafung der Habsuchtssünden der Großen in C. 3, 13—15 mit der Bestrafung der Ueppigkeit und Prunksucht der Weiber. Das Blut wird vergossen, um dem Hochmuthe und der Eitelkeit die Mittel zu ihrer Befriedigung zu liefern. Die Gewinnsucht der Großen und ihr Blutvergießen werden zusammengestellt in Ez. 22, 13, vgl. V. 27: „ihre Fürsten sind in ihrer Mitte wie reißende Wölfe, vergießend Blut verderbend Seelen um Gewinn zu gewinnen.“ Blutschuld laden auch diejenigen auf sich, welche dem Armen den nothwendigen Unterhalt rauben, Micha 3, 2. 3. Daß vorzugsweise an die ungerechten Richter und habsüchtigen Großen zu denken ist, zeigt auch die Vgl. von C. 1, 15: „eure Hände sind voll Blut,“ und

V. 21 „und jetzt Mörder" mit V. 17. 23. 26. Doch hat man keinen Grund allein bei den Großen stehen zu bleiben, vgl. Ez. 22, 29: „Das Volk im Lande übet Gewalt und rauben getrost und schinden den Armen und Elenden und thun dem Fremdlinge Gewalt an." Wo so grobe Sünden noch im Schwange gehen, wo das Gesetz des Herrn freventlich gebrochen wird, da kann an die Einsetzung in die Würde der Heiligen Gottes nicht gedacht werden. Erst muß dazu gethan werden, daß die erhabene Bestimmung des Volkes: „ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig", zur Wahrheit werde, daß es sich in ethischer Beziehung als wahrhaft abgesondert von der Welt darstelle, und das ist etwas so unendlich Großes, daß Menschen dazu völlig außer Stande sind, daß es nur von Gott ausgehen kann, dem kein Ding unmöglich ist. — Die letzten Worte werden gewöhnlich erklärt: durch den Geist des Gerichtes und durch den Geist der Vernichtung oder der Verbrennung. Dann wäre einzig und allein von der Beseitigung des Schmutzes und des Blutes durch die richtende Thätigkeit des Herrn, durch die Vernichtung der Sünder die Rede. Das משפט kann aber auch in der Bedeutung Recht genommen werden: durch den Geist des Rechtes, welches die homines bonae voluntatis ergreift und umwandelt (vgl. Micha 3, 8: „ich aber bin voll von Kraft durch den Geist des Herrn und von Recht und Stärke"), und durch den Geist der Vernichtung, welcher die Widerwärtigen verzehrt. Für die letztere Auffassung entscheiden die Parallelst., vor Allem C. 28, 6, wo es von der Messianischen Zeit heißt (an diesem Tage wird der Herr werden u. s. w.): „und zum Geiste des Rechtes dem welcher sitzet zum Rechte". Dann C. 1, 27. 28: „Zion wird durch Recht erlöst werden, und die sich bekehren in ihm durch Gerechtigkeit. Aber zertrümmert werden die Frevler und die Sünder allzumal und die den Herrn verlassen gehen zu Grunde." Vgl. Matth. 3, 11: αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ

καὶ πυρί, wo auch von einer doppelten Waschung, der der Gnade und der des Zornes die Rede ist. Auf die durch den Geist zu bewirkende Wiedergeburt in der Messianischen Zeit weist Jesaias auch in C. 32, 15 hin: „bis ausgegossen wird über uns Geist aus der Höhe", und bei dem Geiste an den innerlich umbildenden Geist zu denken, liegt nach dem ganzen Sprachgebrauche des A. T. am nächsten. Als Vollstrecker der Gerichte Gottes kommt der Geist im A. T. sonst kaum vor, so daß die Annahme nahe liegt, daß der Geist der Vernichtung nur durch den vorangehenden Geist des Rechtes herbeigeführt sey. Das בער wird von Mehreren durch Verbrennung, von Andern durch Vernichtung erklärt. Wir entscheiden uns für die letztere auch in C. 6, 13 vorkommende Bedeutung deshalb, weil in ihr das בער im Deuter. der terminus technicus von der Austilgung der Bösen ist. Wenn die Kirche der Aufforderung nicht entspricht: ἐξαρεῖτε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν, 1 Cor. 5, 13. Deuter. 13, 6, so verschafft Gott selbst seinem Gebote Geltung durch seinen Geist, der, so wie er jede Wirkung des Schöpfers auf das Geschaffene vollbringt, so auch die Gerichte des rächenden Gottes ausführt, vgl. über den Geist des Herrn zu Apoc. 1, 4.

V. 5. Das Bild ist hier entnommen von dem Zuge Israels durch die Wüste. Es wurde auf demselben geleitet und geschützt durch ein Symbol der göttlichen Gegenwart, welches bei Tage sich als Rauch darstellte, bei Nacht die Gestalt flammenden Feuers annahm. Der Gott Israels wurde durch dieß Symbol als der eifrige Gott, als die lebendige, persönliche Energie bezeichnet, energisch in der Liebe gegen die Seinen, energisch im Zorne gegen seine und ihre Feinde. Vgl. besonders Ex. 13, 21: „Und der Herr ging vor ihnen her bei Tage in einer Wolkensäule, daß er sie des Weges führe, und bei Nacht in einer Feuersäule, daß er ihnen leuchte," 40, 38: „Denn eine Wolke war auf der Wohnung bei Tage, und Feuer war bei Nacht darauf,"

Num. 9, 15. 16. Dieselbe Sache soll sich in Zukunft wiederholen, obgleich in anderer Form. Der Herr wird sich auf die allerrealste Weise als die lebendige Energie seiner Kirche kund geben, in ihrer Mitte wohnen und schützend über ihr walten, so daß die Weltmacht ihr nicht ferner etwas anhaben kann. Daß in und durch seinen Sproß, in Christo, erhellt aus dem Verhältniß unseres V. zu V. 2. Unser V. gehört ja noch zur Ausführung des an die Spitze des Ganzen gestellten Satzes: der Sproß des Herrn wird zu Schmuck und zu Ehre, und die Frucht des Landes zu Stolz und zu Zierde den Entronnenen Israels. Christus, in seiner Person und in seinem Geiste ist die wahre Schechinah, die wahre Einwohnung Gottes in seiner Gemeinde. Diese Einwohnung wird schon im Gesetze als die höchste Prärogative des Bundesvolkes bezeichnet; ihre Potenzirung ist daher dem Pr. das höchste Gut der Zukunft, der Quell aus dem alle übrigen Güter fließen. Was die Heiden vergeblich erdichteten und ersehnten, was Israel bisher nur höchst unvollkommen besaß, ein praesens numen, wodurch der Gegensatz von Himmel und Erde aufgehoben, die Erde zum Himmel verklärt wird, das besitzt die gereinigte Gemeinde des Herrn auf die vollkommenste, realste Weise, und eben damit absolute Sicherheit gegen die Welt, entschiedenen Sieg über dieselbe. Das: über ihre Versammlungen, weist darauf hin, daß das ganze Leben des Volkes Gottes alsdann einen gottesdienstlichen Character tragen, ein beständiger Gottesdienst seyn wird, vgl. Apgsch. 2, 42, wo es im Vorbilde der Vollendung der Kirche heißt: „sie blieben aber beständig in der Apostel Lehre, und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen." מקרא heißt nur das, was berufen wird, die Versammlung, und steht in Levit. 23 und Jes. 1, 13 von den gottesdienstlichen Versammlungen, wie sie an den heiligen Tagen gehalten wurden, vgl. m. Schr.: über den Tag des Herrn S. 32. Dasselbe Phänomen wird nach seiner Erscheinung bei Tage zu-

gleich als Wolke und als Rauch bezeichnet. Rauch ist nie Dampf, dampfendes Gewölk (Knobel), und hier correspondirt der Rauch bei Tage dem flammenden Feuer bei Nacht. Kann der Rauch somit nur als Product des Feuers betrachtet werden, vgl. zu Apoc. 15, 8, so kann die Wolke nicht nach ihrer Materie in Betracht kommen, sondern nur nach ihrer Form. Der Rauch nimmt die Gestalt einer Wolke an, welche Schutz gewährt gegen die brennende Sonne der Trübsale, wie einst in der heißen Wüste gegen den natürlichen Sonnenbrand, vgl. Num. 10, 34: „Und die Wolke des Herrn war über ihnen", Ps. 105, 39: „er breitete eine Wolke aus zur Decke", Jes. 25, 5. Die Wolke, welche also der Kirche Schutz gewährt, wendet ihren Feinden ein drohendes Angesicht zu, vgl. zu Apoc. 15, 8. Die Worte: denn über alle Herrlichkeit ist eine Decke, weisen hin auf den Grund der göttlichen schützenden Gnadengegenwart bei der Gemeinde. Mehrere erkl.: So wie man kostbare Dinge sorgfältig einhüllt und verwahrt, damit sie nicht beschädigt werden, so umgibt Gott mit seiner Gnade seine mit herrlichen Tugenden gezierte und zu der hohen Würde der Heiligen Gottes erhobene Gemeinde und schützt sie vor jeder Gefahr. Andere verstehen unter כל־כבוד die gesammte Herrlichkeit, deren im Vorigen gedacht wird, wo man aber wohl den Artikel erwarten sollte. Man kann auch die Beschränkung hinzudenken: denn im Reiche Gottes ist über alles Herrliche eine Decke.

V. 6. Gott, ist der Sinn, schützt seine Gemeinde gegen jede Gefahr und Noth. Er gewährt ihr durch seine gnadenreiche Gegenwart in seinem Sproß den Schutz, welchen eine Hütte gegen Sonne, Wetter und Regen. Luther: „Demnach wird uns an diesem Orte Christus als derjenige vorgetragen, der in allen Trübsalen, sowohl leiblichen als geistlichen, unser Schirm sey." Angespielt wird auf V. 21 des von David verfaßten Ps. 31: „Du versteckst sie in dem Verstecke deines Ant-

litzes vor jedermanns Bündniß, du verbirgst sie in einer Hütte vor dem Streite der Zungen". Die Hütte ist dort eine geistige, Gottes Schutz und Gnade. Jenes Wort Davids wird, wenn der Sproß des Herrn erscheint, in herrliche Erfüllung gehen. Die Sonne, nach ihrer brennenden Qualität, und die Hitze ist in der Schrift Bild der Anfechtungen, Leiden und Trübsale, vgl. zu Apoc. 8, 12. 16, 8. Hhl. 1, 6; Ps. 121, 6. Matth. 13, 6 vgl. V. 21, Jes. 49, 10. 25, 4, nach welcher letzteren St. besonders an die Anfeindungen der Weltmacht zu denken seyn wird. Der Regen als Bild der Trübsale Hohesl. 2, 11. Jes. 25, 4: „der Geist der Gewaltigen (die Leidenschaft der Weltherrscher und Eroberer) ist wie Platzregen, der die Wand trifft"; 32, 2. — Die Vergleichung der Mess. Weissagung in C. 2 mit der unsrigen zeigt recht deutlich, wie nothwendig es ist, die einzelnen Mess. Weiss. nur als Fragmente zu betrachten, die sich gegenseitig ergänzen, indem gewöhnlich sich nur einige Seiten des Gegenstandes dem geistigen Auge des Pr. darboten. So wie die Schilderung C. 2 aus der unsrigen eine wesentliche Ergänzung erhält durch die in derselben enthaltene Erwähnung des persönlichen Messias, so ergänzt sie dagegen die unsrige durch die verkündete Theilnahme der Heidenvölker an den Segnungen des Mess. Reiches.

Die Weissagung C. 7. Immanuel.

Eine der wichtigsten Crisen in der Geschichte Israels bildet der Syrisch-Ephraimitische Krieg, der Feldzug der verbündeten Könige Rezin aus Damascus und Pekah aus Samaria, welcher, schon unter der Regierung Jothams vorbereitet, in den ersten Jahren des Ahas zum Ausbruche kam. In Folge dieses Krieges kam Assur ins Land. Der Einbruch des Assyrischen Königes Pful unter Menahem von Israel war nur ein vorüber-

gehender gewesen, vgl. Th. 1 S. 191. Erst mit dem Einbruche unter Ahas begann die Tendenz Assur's zu bleibenden Eroberungen jenseits des Euphrat, die den Conflict mit der Aegyptischen Weltmacht herbeiführen mußte. In Assurs Fußstapfen traten die nachfolgenden Asiatischen und Europäischen Weltmächte. „Bisher — sagt Caspari über den Syrisch-Ephr. Krieg, Christiania 49 S. 17 ff. — hatte Israel es nur mit den kleineren umwohnenden Völkern zu thun gehabt, bald von ihnen zur Strafe für seine Sünden bedrängt, bald zum Lohne für seinen Gehorsam sie bedrängend und beherrschend. Und der Syrisch-Ephr. Krieg selbst war nur ein Glied in der Kette dieser Angriffe gewesen, ihr letztes Glied. Israels Anlangen an dem Punkte der Verstockung und sein Eintritt in die Bahn der Entwickelung derselben heischte ein anderes viel schärferes Zuchtmittel, seine Zertretung durch die gewaltigen Weltreiche. Das Hervortreten dieser gewaltigen Weltreiche gerade in dem Zeitpunkte des Eintrittes der Verstockung ist im höchsten Grade providentiell. — Der Anfang des Endes des Zehnstämmereiches war eingetreten und der Proceß der Zertrümmerung seiner selbstständigen staatlichen Existenz hatte begonnen. Wie Feindschaft gegen Juda dem Zehnstämmereiche seine Entstehung gegeben hatte, so führte Feindschaft gegen dasselbe auch seinen Untergang herbei. Aus ihr geboren starb es auch an ihr. Der beginnenden hatte es seine Existenz zu verdanken gehabt, die vollendete (Jes. 7, 6) brachte ihm den Tod. — Die Assyrer kamen und halfen Juda, machten sich aber die Hülfe mit seiner Abhängigkeit und Zinspflicht theuer bezahlt. Dreißig schwere Jahre der Knechtschaft und zum Theil der Angst vor dem Schlimmsten, 2 Kön. 16, 18. Jes. 33, 18. (?) 37, 3, folgten auch für dieses Reich, und als es sich am Schlusse derselben in Weise des Reiches Israel von ihr losmachte, wäre ihm beinahe dasselbe Schicksal wie diesem geworden, 2 Kön. 18, 31 ff. Nur der Barmherzigkeit des Herrn, der die schwache Umkehr

gnädig ansah, hatte es seine Rettung zu danken. Die Assyrische Weltmacht, die dem Damascenischen Reiche und dem Reiche Israel ein Ende gemacht hatte, ward, da sie die erste Weltmacht war, die auf den Schauplatz der Geschichte trat und mit dem Volke Gottes in Conflict kam, ein bedeutungsvolles Zeichen für das endliche Schicksal der Weltmacht bei ihren Angriffen auf das Gottesreich. Aber bis an den Rand des Verderbens ward Juda doch schon jetzt geführt (im Vorspiele der langen Reihe von Heimsuchungen, die es durch die Weltmacht in ihren verschiedenen Phasen zu erleiden hatte). Es trat ein Zeitpunkt ein, das vierzehnte Jahr Hiskia's, wo sich von ihm dem Auge fast nichts mehr darbot, als seine auf's Aeußerste gefährdete Hauptstadt."

Ein merkwürdiger Beweis dafür, daß der Geist, der die Propheten erfüllte ein höherer war, als der eigne, ist die Thatsache, daß Jesaias so klar und scharf die Bedeutung des entscheidenden Momentes erkannte.

In engem Zusammenhange mit dem großen Wendepunkte, an dem die Geschichte des Volkes Gottes angelangt war, steht die mit unserem Cap. beginnende reichere Entfaltung der Messianischen Verkündung. Der Messias wird von nun an Juda als ein Immanuel gegen die Weltreiche dargestellt, als der Bürge für seine Errettung in den schweren von ihnen drohenden Bedrängnissen, als derjenige, der zuletzt bei seinem Erscheinen die Welt besiegen und sie dem Volke Gottes zu Füßen legen wird.

Wenden wir uns nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen näher zu dem Inhalte des vorliegenden Cap. Das Haus Davids bekam die Nachricht: „Aram ist gelagert in Ephraim." Die Lage des Ahas war menschlich betrachtet eine verzweifelte. Die Feinde waren ihm bei weitem überlegen. Und auf Hülfe vom Himmel durfte er kaum hoffen. Er hatte ein böses Gewissen. Der Gedanke lag gar nahe bei Assur Hülfe zu suchen. Jesaias erhielt den Auftrag diesem Gedanken entgegen zu treten,

ehe er zum festen Entschlusse wurde. Er nimmt dabei in keiner Weise die Stellung eines scharfsichtigen Politikers ein. Diese ist nur eine ihm aufgedrungene. Es ist kaum zu zweifeln, daß die Assyrer nach Westasien vorgedrungen wären, auch wenn sie Ahas nicht herbeigerufen hätte. Der Eroberungskrieg der Syrer und Ephraimiten mußte ihre Aufmerksamkeit auf jene Gegenden lenken. Als Werkzeuge des von Jesaias als unter allen Umständen bevorstehend angekündigten Gerichtes über Damascus und Samaria können wir uns wohl nur Assur denken. Kamen sie einmal in jene Gegenden um den Uebermuth der Syrer und Ephraimiten zu züchtigen, die sich als eine neue erobernde Macht aufwerfen wollten, so war auch Juda von ihnen bedroht. In politischer Hinsicht machte es keinen großen Unterschied, ob Ahas bei den Assyrern Hülfe suchte oder nicht, im Gegentheil, der König von Assur mußte günstiger für ihn gestimmt werden, wenn er es that. Jesaias nimmt vielmehr durchaus die Stellung des Mannes Gottes ein. Sich in Bündnisse einzulassen, war im Allgemeinen den Königen des Volkes Gottes nicht untersagt. Aber solche Bündnisse mußten in die Categorie der erlaubten menschlichen Hülfsmittel gehören. Dies nun fand hier nicht statt. Assur war eine durchaus selbstsüchtige erobernde Macht. Seine Hülfe mußte mit der Abhängigkeit erkauft werden und mit der Gefahr des völligen Unterganges: sich auf ihn stützen, hieß sich auf seinen Verderber stützen, Jes. 10, 20. Solches Bündniß war eine factische Verläugnung des Gottes Israel, eine Schmähung seiner Allmacht und Gnade. Deshalb mußte ihm der Prophet im Auftrage des Herrn entgegentreten. Hätte Ahas ihm gehorcht, hätte er sich darauf beschränkt, die ihm von Gott verliehenen menschlichen Mittel zu benutzen, ohne auf sie zu trauen, und seine Hoffnung allein auf den Herrn setzend, so würde dieser ihn in derselben Weise errettet haben, wie später den Hiskias, zunächst von Aram

und Ephraim, dann von Assur. Die Mission des Propheten war aber nicht etwa eine vergebliche, weil Ahas ihm nicht folgte. Dies Resultat lag vor der Sendung vor dem Herrn offen, der ihn sandte. Es kam darauf an, vor der ersten Verwickelung Israels mit der Weltmacht das festzustellen, daß sie durch die Verschuldung des Hauses Davids herbeigeführt worden, daß sie daher nicht zu Zweifeln an Gottes Allmacht und Gnade veranlassen dürfe, dessen Hülfe dargeboten, aber verschmäht worden war.

Der Pr. sucht den König an einem Orte auf, an den seine verzweifelnde und krampfhaft an die menschlichen Hülfsmittel sich anklammernde Unruhe ihn getrieben hatte. Er sucht zuerst dadurch auf ihn zu wirken, daß er seinen Sohn mitnimmt, dessen symbolischer eine Weissagung der zukünftigen Schicksale des Volkes enthaltender Name andeutete, daß die Furcht vor einem gänzlichen Untergange des Staates eine unbegründete sey. Dann sucht er auf den also vorbereiteten König einen tieferen Eindruck zu machen durch die bestimmte, auf den gegenwärtigen Fall sich beziehende Verkündung, daß den Feinden nicht nur ihr Plan das Reich Juda an sich zu reißen, gänzlich mißlingen werde, sondern daß auch das Reich Ephraim selbst dem Untergange entgegen gehe, den es dem Brudervolke bereiten wolle, bis es endlich nach 65 Jahren seine nationale Selbstständigkeit ganz verloren habe. V. 1—9. Ahas antwortet nicht, aber sein ganzes Wesen zeigt, daß er der Aufforderung des Propheten: „hüte dich und sey ruhig" keinen Eingang verstattet, daß das: „so ihr nicht glaubet, so bleibet ihr nicht", womit der Pr. seine Rede beschlossen, keinen Eindruck auf ihn gemacht hat. Der Pr. erbietet sich nun, damit die Größe der Verstockung des Königs offenbar werde, im Auftrage des Herrn die Zuverlässigkeit seiner Aussage durch ein, damit aller Verdacht der Täuschung wegfalle, durch den König ohne alle Beschränkung zu bestimmendes Wunderzeichen zu bestätigen.

„Aber Ahas, der Ungläubige, fürchtet sich vor himmlischen Mittheilungen, hat sich selber schon seine Hülfe gewählt, will alles fein menschlich bleiben lassen, lehnt des Herrn Anerbieten mit höflicher Wendung ab, die gar aufs Gesetz Bezug nimmt. Da wird ihm ein Zeichen aufgenöthigt, weil er als König von Juda für ganz Juda hören und sehen muß, wie wahrhaftig und getreu der Herr ist"*). Der Pr. weist hin (V. 14) auf die Geburt des Erlösers von einer Jungfrau: wie könnte wohl in der gegenwärtigen Collision das Volk, unter dem Er laut den früheren Verheißungen geboren werden, die Familie, von der Er abstammen soll, zu Grunde gehen. Der Name Immanuel, den zukünftigen Erlöser als Den bezeichnend, in dem der Herr auf die wahrhaftigste Weise mit seinem Volke seyn wird, verbürgt seine Hülfe auch in der gegenwärtigen Noth. Der Prophet gibt dann noch die Zeit an, in welcher das Land von seinen gegenwärtigen Feinden völlig befreit seyn soll. Die Mitlebenden, als deren Repräsentant das Kind erscheint, dessen Geburt die Glaubensenergie des Propheten aus der Zukunft in die Gegenwart versetzt hat, werden schon nach etwa zwei Jahren wieder in den vollen Genuß der Erzeugnisse des Landes gelangen, V. 15. Denn ehe dieser Zeitraum verflossen ist, wird die feindlichen Könige in ihrem eigenen Lande Verderben treffen, V. 16. Die Gefahr aber — darauf wird in V. 17—25 hingewiesen — wird gerade daher kommen, woher Ahas die Hülfe erwartet, von Assur. Der Bürge der Erlösung auch aus dieser Gefahr, der Sieger über die Weltmacht, die bald mit Assur ihren Lauf beginnen sollte, ist kein Anderer als Immanuel, den der Pr. im Anfang des Standes der Erniedrigung des Gottesvolkes gleichsam Mensch werden läßt, damit er während der tiefen bevorstehenden Erniedrigung des Volkes Gottes dasselbe in allen Sta-

*) v. Meyer, Blätter f. höhere Wahrheit 3. S. 101.

dien seiner Existenz durch die Geschichte begleite bis zu seiner wahrhaftigen Menschwerdung. Aber es wird in dieser Rede noch nicht auf ihn als den Erlöser von Assur und der durch ihn repräsentirten Weltmacht hingewiesen. Das Dunkel des durch Assur zu bringenden Elendes durfte zunächst für Ahas nicht erhellt werden. Das Gemälde mußte in Nacht enden. Aber in der folgenden Rede, C. 8, 1—9, 6, welche der unsrigen zur nothwendigen Ergänzung dient, wird den im Angesichte Assurs Verzagenden der Erlöser vor Augen gemalt, und die absichtliche Wiederholung seines Namens Immanuel in C. 8, 8. 10 dient dazu, auf die innige Zusammengehörigkeit beider Reden hinzuweisen.

Ahas beharrte in seinem Unglauben. Er sandte nach 2 Kön. 16, 7. 8 Boten mit großen Geschenken an Tiglathpilesar, König von Assur, und sprach: „Dein Knecht und dein Sohn bin ich" (ein Wort eben so verhängnißvoll, wie das: wir haben keinen anderen König als den Kaiser in Joh. 19, 15) „zieh herauf und hilf mir aus der Hand des Königes Arams und aus der Hand des Königes Israels, die sich erheben wider mich." Aber ehe die erbetene Hülfe kam, mußten König und Volk sehr Schweres von Aram und Ephraim erleiden. Ahas schickte, nachdem er zuerst Vorkehrungen zur Sicherung Jerusalems gegen die bevorstehende Belagerung getroffen hatte, seine Heere aus. Diesen wurde von den getheilten Heeren der verbündeten Könige eine doppelte schwere Niederlage beigebracht*),

---

*) Mit vollem Rechte bemerkt Caspari: „Nichts kann klarer seyn, als daß 2 Chron. 28, 5 ff. zwischen 2 Kön. 16, 5 a. b. fällt, daß der Verf. der Bücher der Könige vom Anfang und Ende, der Chronist von der Mitte des Feldzuges berichtet." Darin aber wird Caspari nicht beigestimmt werden können, daß er den Sieg Rezins nach Idumäa versetzt. Nach C. 7, 2 war Aram in Ephraim gelagert. Nach 2 Kön. 16, 5 zogen beide Könige gegen Jerusalem und belagerten sie. Die Expedition gegen Eloth, 2 Kön. 16, 6, ging nur nebenher.

die der König sich durch Stilleseyn und Hoffen erspart haben würde. Die feindlichen Heere rückten darauf vor Jerusalem und belagerten sie. Wahrscheinlich durch die Nachricht von dem Anrücken Assurs wurden sie genöthigt die Belagerung aufzuheben. Daß der Pr. mit Recht die feindlichen Könige als bloße Enden rauchender Feuerbrände bezeichnet hatte, bewährte sich; Damascus wurde von dem Könige von Assur eingenommen, die Bewohner ins Exil nach Kir weggeführt, Rezin getödtet, 2 Kön. 16, 9; das Land Israel wurde verwüstet, ein Theil seiner Bewohner in das Exil weggeführt, der König zinspflichtig gemacht, 2 Kön. 15, 29. Genau zu der von dem Pr. bestimmten Zeit erfolgte der Sturz der beiden feindlichen Reiche. Aber die Rettung, die Ahas ohne weitere Aufopferungen zu Theil geworden seyn würde, wenn er dem Propheten geglaubt hätte, mußte durch schwere Opfer erkauft werden, und mit vollem Rechte wird in 2 Chron. 28, 20. 21 gesagt, der König von Assur habe Ahas nicht geholfen, sondern ihn vielmehr, gegen ihn selbst ziehend, bedrängt. Ahas erkaufte die Hülfe um den Preis seiner Unabhängigkeit und mußte sich wahrscheinlich harte Zumuthungen gefallen lassen (Caspari S. 60), und die Weltmacht, der Ahas einen Finger dargeboten, ergriff mehr und mehr die ganze Hand und hielt sie fest umschlossen. Unter Hiskias durchbrach der Glaube die Folgen der Geschlechtssünde, aber diese Unterbrechung dauerte nur so lange als der Glaube. Zu dem, was Ahas für seinen Unglauben durch Aram und Ephraim und durch Assur leiden mußte, kam noch der Abfall der Nachbarvölker, der Edomiter nach 2 Chron. 28, 17, der Philister nach V. 18.

V. 1. Und es geschah in den Tagen des Ahas, des Sohnes Jothams, des Sohnes Usia's zog herauf Rezin, der König Arams, und Pekah, der Sohn Remalja's, der König Israels, gen Jerusalem zum Streite wider sie, und konnte nicht streiten wider sie. In der

Zurückführung des Geschlechtes Ahas bis auf Usia findet ein Rückblick statt auf C. 6, 1: Im Todesjahre des Königes Usia u. s. w. Beide Capp. verhalten sich zu einander wie Weissagung und Erfüllung. Im Todesjahre Usia's war der Pr. von bangen Ahnungen ergriffen worden und das göttliche Wort hatte diese bangen Ahnungen zu klarer Erkenntniß der in Zukunft drohenden Gerichte erhoben. Unter Ahas, dem zweiten Nachfolger Usia's, begann diese Erkenntniß sich zu verwirklichen, gleichen Gang nehmend mit der in Ahas persönlich gewordenen Verstockung. Er, der Typus des ungläubigen Judenvolkes, hörte und verstand nicht, sah und erkannte nicht, und die Verkündung des Propheten diente nur dazu seine Verstockung zu mehren. Schon damals bildete sich der Keim der von dem Pr. in C. 6 angekündigten Wegführung des Volkes. Daß von einem Heraufziehen der feindlichen Könige die Rede ist, hat die geistliche Höhe Jerusalems zu seiner Voraussetzung, vgl. zu Ps. 48, 3. 68, 17. Die Stadt Gottes ist unüberwindlich, wenn nicht ihre Bewohner und vor allem der Gesalbte Gottes durch ihren Unglauben ihr herrliches Privilegium unkräftig machen. In den letzten Worten: „und konnte nicht streiten wider sie" (der Singul. יָכֹל, weil Rezin die Hauptperson, Rezin und Pekah s. mit Pekah, vgl. Esth. 4, 16) wird der Erfolg der Belagerung anticipirt. Dies erklärt sich daraus, daß V. 1 der ganzen Erzählung als Einleitung dient. Er gibt im Allgemeinen die Verhältnisse an, die den Propheten zum öffentlichen Auftreten veranlaßten. In den folg. V. ist dann bloß die Rede von dem Antheil, den der Pr. an der Sache nahm und die Erzählung schließt, da er seinen Auftrag ausgeführt hat. Der scheinbare Widerspruch gegen 2 Kön. 16, 5, wonach Jerusalem wirklich belagert wurde, der ebenso in dieser Stelle selbst stattfindet: „und sie belagerten Ahas und konnten nicht streiten", löst sich am einfachsten durch die Bemerkung, daß ein erfolgloser Kampf gleichsam kein Kampf

zu nennen ist, wie z. B. im A. T. solche, die einen wenig bekannten Namen haben, als Namenlose bezeichnet werden.

V. 2. **Und es ward dem Hause Davids angesagt: es ruht Aram auf Ephraim. Da bebte sein Herz und das Herz seines Volkes gleich dem Beben der Bäume des Waldes vor dem Winde.** Repräsentant des Hauses Davids war nach V. 1 Ahas, auf den sich das Suff. in לבבו bezieht. Es wird darauf hingedeutet, daß Ahas nicht als Individuum in Betracht kommt, sondern als Vertreter des ganzen Davidischen Stammes, dessen Verantwortlichkeit eine solidarische, der in Ahas seinem Gotte entsagte und sich der Weltmacht hingab, eine Geschlechtsthat, von deren Folgen nur ein heroischer Glaube befreien konnte, wie der des Hiskias, doch also daß sie sofort wieder in Kraft trat als dieser Glaube nachließ, bis endlich in Christo das Haus Davids zur Verklärung erhoben wurde Daß נוח nur in der Bed. sich niederlassen, lagern genommen werden darf, erhellt aus V. 19. Die Angst des natürlichen Menschen, der seine Stärke nicht in Gott hat, beim Einbrechen der Gefahr wird gar malerisch geschildert.

V. 3. **Und es sprach der Herr zu Jesaia: gehe hinaus Ahas entgegen, du und Schear Jaschub, dein Sohn, zu dem Ende der Wasserleitung des oberen Teiches, zu der Straße des Walkerfeldes.** Warum soll der Pr. den König gerade an diesem Orte aufsuchen? Die Antwort gewährt uns C. 22, 11: „Und einen Behälter macht ihr zwischen beiden Mauern für die Wasser des alten Teiches, und nicht schauet ihr auf den, der es (das drohende Unglück) macht, und auf den, der es bildet vorlängst, sehet ihr nicht." Bei drohender Belagerung Jerusalems war auf dem niederen Gebiete die nächste Aufgabe die, dem feindlichen Heere das Wasser abzuschneiden. Diese Maßregel ergriff Hiskias gegen Sanherib nach 2 Chron. 32, 3: „Und er berieth sich mit seinen Fürsten

und Helden zu verstopfen die Wasser der Quellen, welche außerhalb der Stadt, und sie halfen ihm." Dies konnte in Gott geschehen. Wer aber nicht im Glauben stand, wie Ahas, suchte darin an sich seine Rettung. Sein verzweifelndes Herz klammerte sich an solche Maßregeln an. Das Verstopfen der Quellen lag bei ihm auf gleicher Linie mit dem Hülfesuchen bei den Assyrern. Mitten in seiner Sünde also sucht der Pr. den König auf und ruft ihm das: hüte dich und sey ruhig, ins Gewissen. Warum nahm der Prophet seinen Sohn Schear Jaschub mit? Bedeutungslos kann dies nicht seyn; denn sonst würde es nicht erzählt worden, noch viel weniger auf ausdrücklichen Befehl des Herrn geschehen seyn. Da der Knabe nicht handelnd auftritt, so kann die Ursache nur in der Bedeutung des Namens liegen. Nach Cap. 8 pflegte der Pr. seinen Söhnen symbolische Namen zu geben, die in Beziehung auf die Schicksale des Volkes standen. Sie waren nach V. 18 „Zeichen und Wunder in Israel". Als Ausdeutung des Namens nun ist die St. C. 10, 21 zu betrachten: „Der Rest wird zurückkehren, der Rest Jakobs zu dem Helden-Gott." Darnach wird man das שוב nur von der Rückkehr zum Herrn, von der Buße verstehen können, vgl. C. 1, 27. Hos. 3, 5. Mit der Buße aber ist die Wiedererlangung des Heiles unzertrennlich verbunden. Bei denen, welche die Sünde wider den heiligen Geist begehen, liegt die Unmöglichkeit der Wiedererlangung des Heiles einzig und allein darin, daß es unmöglich ist, daß sie erneuert werden zur Buße. Auf den unzertrennlichen Zusammenhang der Rückkehr zum Herrn und der Rückkehr des Herrn zu seinem Volke weist nachdrücklich die Grundst. hin, deren Zusammenfassung der Name ist: „Und du kehrest zurück zu dem Herrn deinem Gott. Und es kehret zurück der Herr dein Gott zu deinem Gefängniß (d. h. deinem Elende) und erbarmet sich dein und kehret zurück und sammelt dich aus allen Völkern," Deut. 30, 2. 3. Der Zusammenhang tritt um so mehr ans Licht,

wenn beachtet wird, daß nach der Anschauung der Schrift die Buße nicht Werk des Menschen, sondern von Gott gewirkt und nichts Anderes ist als der Anfang der Heilsspendung. Vgl. Deut. 30, 6: „Und es beschneidet der Herr dein Gott dein Herz und das Herz deines Saamens zu lieben den Herrn deinen Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele auf daß du lebest", Sach. 12, 10. König und Volk fürchteten nichts weniger als den gänzlichen Untergang, und auf diesen war es von den übermächtigen Feinden abgesehen. Jesaias nahm seinen Sohn als das „lebendige Document der Erhaltung der Nation auch unter den schrecklichsten Verheerungen ihres größten Theiles" mit sich. Nachdem er auf diese Weise die Gemüther von dem Extreme der Furcht zu befreien gesucht hatte, suchte er sie zu frohen Hoffnungen zu erheben durch die eigentliche prophetische Verkündung, welche zeigte, daß von dieser Seite noch nicht einmal die gedrohte dereinstige große Sichtung des Volkes, die nur einen Rest übrig lassen sollte, zu fürchten sey.

V. 4. Und sprich zu ihm: hüte dich und sey stille, fürchte dich nicht und dein Herz werde nicht weich vor diesen beiden Enden rauchender Feuerbrände, bei der Zornesgluth Rezins und Arams und des Sohnes Remalja. Das: hüte dich, weis't hin auf das Gefährliche der Furcht, vgl. das: „so ihr nicht gläubet, so bleibet ihr nicht", in V. 9. Zu dem: sey still, eig. mache still, Sinn und Wandel, vgl. C. 30, 15: „Denn also sprach der Herr: durch Bekehrung und Ruhe sollt ihr erlös't werden, im Stilleseyn und Vertrauen wird eure Stärke seyn, und ihr habt nicht gewollt." Der Aufforderung sey still, konnte Ahas wie er war nicht entsprechen. Die Stille ist Product des Glaubens. Aber der Weg des Glaubens stand Ahas in jedem Augenblicke offen, und ihn zu betreten, dazu lud ihn der Prophet durch sein verheißendes Wort und sein Beispiel ein. In dem: fürchte dich nicht u. s. w. fin=

det eine unverkennbare Beziehung statt auf Deut. 20, 1 ff., wonach bei feindlichen Bedrängungen der Priester zu dem Volke sprechen soll: „nicht werde weich euer Herz und nicht sollt ihr euch fürchten“. Was im Gesetze dem Priester aufgetragen wird, das thut hier der Prophet, der so oft ergänzend eintreten mußte, wo der Stand der ordentlichen Diener hinter der Höhe seines Berufes zurückblieb. Der Feuerbrand ist Bild des Eroberers, der die Länder mit dem Kriegsfeuer, vgl. zu Apoc. 8, 8 verheert. Der Pr. ist eben im Begriff den feindlichen Königen ihren bevorstehenden Untergang anzukündigen. Daher nennt er sie Enden von Feuerbränden, die nicht mehr flammen, sondern nur noch glimmen, indem er sie mit dem Auge des Glaubens betrachtet: dem leiblichen Auge bot sich noch eine helle Gluth dar, wie die letzten Worte: bei der Zornesgluth u. s. w. und V. 5 und 6 dieß zeigen. Chrysostomus: δαλοὺς ξύλου καλεῖ τοὺς βασιλέας ὁμοῦ μὲν αὐτῶν τὸ σφοδρὸν, ὁμοῦ δὲ τὸ εὐχείρωτον ἐνδεικνύμενος, καὶ γὰρ τὸ καπνιζομένων διὰ τοῦτο προςτέθεικε, τουτέστιν ἐγγὺς ὄντων τοῦ σβεσθῆναι λοιπόν.

V. 5. 6. Weil Aram auf Böses sinnet wider dich, Ephraim und der Sohn Remaljas und sagen: Wir wollen hinaufziehen in Juda und es auf's Aeußerste treiben und es erobern für uns und zum Könige darin machen den Sohn Tabeels. Wir haben hier die weitere Ausführung des: bei der Zornesgluth u. s. w. Der Zwischenraum nach V. 6 ist gemacht, um der falschen Verbindung dieser V. mit V. 7 (Hitzig u. Ew.) vorzubeugen. Das קוץ heißt immer Ekel empfinden, hier in Hiph. überdrüssig machen, auf's Aeußerste treiben, vgl. m. Schr. über Bileam zu Num. 22, 3. בקע ist immer spalten, öffnen, erobern. Das: für uns, zeigt daß Tabeel nur Vasall der beiden Könige seyn soll. Die unbedingte Zuversicht, mit welcher der Pr. den Plan der beiden Könige als nichtig erkennt, steht im grellen Gegensatz gegen die

moderne Ansicht vom Prophetenthume. Wie das gewöhnliche Bewußtseyn die damalige Lage der Dinge ansah und ansehen mußte, zeigt V. 2.

V. 7. Also spricht der Herr Jehova: es wird nicht bestehen und nicht geschehen. Der Plan besteht, wenn er in Ausführung kommt. V. 8. Denn das Haupt Arams ist Damascus und das Haupt von Damascus Rezin, und in noch fünf und sechzig Jahren soll Ephraim zertrümmert und kein Volk mehr seyn. V. 9. Und das Haupt Ephraims ist Samaria, und das Haupt Samarias der Sohn Remalja's. Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht. Beide Verse sind in sich abgeschlossen. Die Worte: denn das Haupt Arams — Rezin, erklären sich aus dem Gegensatze gegen V. 5 und 6, wo der König von Aram und von Ephraim den Vorsatz ausgesprochen, ihre Herrschaft über Juda auszudehnen. Da der Herr in Bezug auf diesen Vorsatz und diese Hoffnung sein: es wird nicht geschehen, ausgesprochen, so ist hinzuzudenken: nicht von Juda und nicht von Jerusalem. Das Denken der Menschen erhebt sich vergeblich gegen das vom Herrn geordnete Seyn. Von Aram wendet sich der Pr. im zweiten Theile von V. 8 zu Ephraim: Und Ephraim gar, was sollte das gegen den Herrn und sein Reich vermögen! Es sollte sich billig die Lust vergehen lassen mehr zu bekommen. Seine Tage sind gezählt, das Schwert schwebt über seinem eigenen Haupte. Da es aber, wenn auch nicht wahrscheinlich, doch denkbar ist, daß Ephraim vor seinem eigenen Untergange noch Juda Verderben bringe, so wird dies in V. 9 noch ausdrücklich verneint: Samaria ist nach Gottes Rath und der von ihm gesteckten Gränze nur Haupt von Ephraim, nicht zugleich von Juda u. s. w. Daran schließen sich die Schlußworte: glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht, eig. so ist die Folge die, daß ihr nicht dauert, s. v. a. nicht Samaria also und den Sohn Remalja's

habt ihr zu fürchten, der Feind, den ihr zu fürchten, den ihr mit Gebet und Flehen zu bekämpfen habt, ist in euch. Hütet euch, daß gleiche Ursache nicht die gleiche Wirkung hervorbringe, wie sie im letzten Gliede von V. 8 Ephraim angedroht worden. Vorherverkündung und Warnung mußten billig um so tiefere Wirkung hervorbringen, da sie nicht von einem obscuren Schwärmer ausgesprochen wurden, sondern von dem würdigen Gliede eines Standes, der die Sanction des Gesetzgebers für sich hatte, und der im Laufe der Jahrhunderte vielfach und herrlich von Gott legitimirt worden war*).

---

*) Die Worte: „und in noch 65 Jahren soll Ephraim zertrümmert und kein Volk mehr seyn", hat die rationalistische Critik ohne und gegen alle äußeren Gründe für **unächt** erklärt. Die Gründe, welche als Feigenblätter für das Interesse dienen, sind folgende: 1. Die Zahl passe nicht, da die zehn Stämme die erste Niederlage schon bald nachher durch Tiglathpilesar erlitten, die andere 19—21 Jahre später durch Salmanassar, welcher im 6ten Jahre des Hiskias die Bewohner des Zehnstämmereiches in das Exil wegführte. Allein es ist hier die Rede von der **völligen Aufhebung der nationalen Existenz Israels**. Diese erfolgte erst, als unter Manasse Asarhaddon neue heidnische Colonisten ins Land führte, welche die alten Bewohner, die sich wieder gesammelt hatten, daraus vertrieben, vgl. 2 Kön. 17, 24 mit Esr. 4, 2. 10, Beitr. 1, 178. Von da an verschmolz Israel mehr und mehr mit Juda und kehrte nie zur nationalen Selbstständigkeit zurück. Es geschah dies genau 65 Jahre nach der durch den Pr. geschehenen Vorherverkündung. Wie wenig mit der Verödung des Landes, V. 16, die Zertrümmerung als Volk verbunden ist, zeigt C. 6, 12 vgl. mit V. 13. Die Beseitigung der chronologischen Schwierigkeit liegt übrigens mindestens ebenso sehr im Interesse derjenigen, welche die Unächtheit behaupten, als in dem unsrigen. Wie läßt es sich denken, daß der Glossator eine unrichtige Zeitbestimmung hineingetragen habe? Sein Zweck konnte doch kein anderer seyn, als dem Proph. dadurch Auctorität zu verschaffen, daß er ihm eine recht augenscheinlich erfüllte Weissagung in den Mund legte. 2. Die Worte sollen eine unpassende Tröstung enthalten, da Ahas mit einer so späten Vernichtung seines Feindes nicht geholfen war. Allein daß dieser Feind ihm in der nächsten Zeit nicht wird schaden können, wird gleich darauf noch ausdrücklich gesagt, **Chrysostomus**: *ἵνα γὰρ μὴ ἀκούων ὁ βασιλεὺς ὅτι μετὰ ἑξήκοντα πέντε ἔτη ἀπολοῦνται λέγῃ πρὸς ἑαυτὸν, τί οὖν; ἐὰν νῦν ἡμᾶς λαβόντες τότε ἀπολοῦνται, τί τὸ ὄφελος ἡμῖν; θάῤῥει φησὶ καὶ περὶ τῶν παρόντων, ἁλώσονται γὰρ τότε παντελῶς. νῦν μέντοι πλέον οὐδὲν τῶν οἰκείων*

V. 10. 11. Und der Herr redete ferner zu Ahas und sprach: Fordere dir ein Zeichen von dem Herrn, deinem Gotte, fordere es aus der Tiefe oder droben aus der Höhe. Ahas beobachtet auf die Rede des Pr. ein vornehmes Stillschweigen; sein ganzes Wesen aber gibt dem Pr. zu erkennen, daß sie keinen Eindruck auf ihn gemacht hat. Hätte Davids Geist auf Ahas geruht, so würde er, wenn er überhaupt gewankt hätte, sicher auf das Wort des Pr. sich seinem Gott in

---

ἕξουσι, ἀλλ' ἔσται ἡ κεφαλὴ Ἐφραΐμ, κ. τ. λ. Die vorangehende bestimmte Ankündigung des letzten Endes seines Feindes aber war trefflich geeignet, die Meinung seiner Unüberwindlichkeit bei Ahas zu brechen und seinen Glauben an den Gott Israels zu stärken, der mit fester Hand die Geschicke der Völker lenkt, und an seinen Diener, den er zum Mitwisser seiner Geheimnisse erhebt. 3. „Der Gebrauch so bestimmter Zahlen ist gegen die Analogie aller Orakel." Allein gleich darauf wird in V. 16, vgl. C. 8, 4, die Zeit der Niederlage, wenn auch nicht mit Zahlen, doch genau bestimmt. In C. 20 verkündet Jesaias, daß nach drei Jahren die Aegypter und Aethiopier eine Niederlage erleiden werden. In Cap. 23, 15, daß Tyrus 70 Jahre nach seinem Falle neu aufblühen werde. In C. 38, 5 kündigt er dem todtkranken Hiskias an, daß Gott seinem Leben noch 15 Jahre zulegen wird. 70 Jahre soll nach Jeremias die Babylonische Dienstbarkeit dauern, und die Erfüllung hat gezeigt, daß diese Zeitbestimmung nicht als eine runde zu nehmen ist. Dann die Jahrwochen bei Daniel. — Dagegen aber spricht positiv für die Aechtheit Folgendes. Die Worte haben nicht blos, wie Ewald zugesteht, „eine ächte althebräische Farbe", sondern sie tragen auch in ihrer prägnanten Kürze („er wird zertrümmert vom Volke") gar nicht den Character eines Glossemes. Streichen wir sie, so sagt der Pr. weniger, als er nach den vorliegenden Umständen, nach V. 4, wo er die Könige Enden rauchender Feuerbrände genannt hatte, im Gegensatze gegen V. 6, und nach Analogie von V. 9 sagen mußte, wo die Drohung an Juda viel härter lautet. Das bloße nicht mehr bekommen, reichte nicht hin. Es konnte nur dann rechten Eindruck machen, wenn es auf seinen Grund, den eigenen Untergang zurückgeführt wurde. Auch V. 16 geht weit über dasjenige hinaus, was hier nach Streichung dieses Satzes gesagt wird. Er kündigt den Königen selbst Verderben an. Endlich, der symmetrische Parallelismus wird durch Streichung dieser Worte zerstört. Die Worte: so ihr nicht glaubet, so bleibet ihr nicht, entbehren alsdann des parallelen Gliedes. Sie gehören mit unserm Satze um so mehr zusammen, da in ihnen nicht speciell die Errettung Judas von den Syrern und Ephraimitern in's Auge gefaßt wird, sondern sein Heil überhaupt.

die Arme geworfen haben. Damit aber die Tiefe seines Abfalls, die Größe seiner Schuld, die Gerechtigkeit der göttlichen Gerichte offenbar werde, läßt sich Gott noch tiefer zu ihm herab. Der Pr. erbietet sich die Wahrheit seiner Verkündung durch eine von dem Könige näher zu bestimmende wunderbare Wirkung zu erweisen, aus welcher er zugleich Gottes Allmacht und des Pr. göttliche Sendung ersehen konnte. Da Ahas das dargebotene Zeichen verschmähte, trat das Wort 2 Tim. 2, 12. 13 in Kraft: εἰ ἀρνούμεθα κἀκεῖνος ἀρνήσεται ἡμᾶς· εἰ ἀπιστοῦμεν, ἐκεῖνος πιστὸς μένει· ἀρνήσασθαι ἑαυτὸν οὐ δύναται. Die Treue und Zuverlässigkeit Gottes, Deut. 7, 9 ff. mußte sich nunmehr in der Verhängung schwerer Heimsuchungen über das Haus Davids bewähren. — Den Character des Zeichens trägt überhaupt Alles, was zur Vergewisserung von Thatsachen dient, welche dem Gebiete des Glaubens und nicht des Schauens angehören. 1. In einigen Fällen besteht das Zeichen in einem bloßen nackten Worte. So in Exod. 3, 12: „Und dies sey dir das Zeichen, daß ich dich gesandt habe: wenn du herausgeführt das Volk aus Aegypten, werdet ihr Gott dienen auf diesem Berge." Der Zweifel Mose's an der Wahrhaftigkeit seiner göttlichen Mission haftete an seiner eigenen Unwürdigkeit und an der Beschaffenheit derjenigen, zu denen er gesandt wurde. Diesem Zweifel wurde er entnommen durch die Verkündung, daß er an der Spitze des erlösten Volkes an dem Orte seiner Berufung Gott dienen werde. Das war ihm ein Zeichen, daß es Gott mit seiner Berufung Ernst war. 2. In anderen Fällen besteht die durch das Zeichen gegebene Versicherung in der Anschaulichkeit und Leibhaftigkeit, darin, daß das Wort gleichsam Fleisch und Blut annimmt. Hieher gehört es z. B., wenn Jesaias in C. 8, 18 seine beiden Söhne, denen er auf Gottes Geheiß symbolische, das zukünftige Heil des Bundesvolkes bezeichnende Namen gegeben hatte, „Zeichen und Wunder in Israel" nannte.

Dann C. 20, 3, wo der Prophet zum Zeichen des Aegypten und Aethiopien in drei Jahren bevorstehenden Unglückes nackend und barfuß geht. 3. Bei einer anderen Classe von Zeichen wird eine an sich natürliche, aber durch menschliche Combination nicht vorherzusehende Thatsache verkündet, deren Eintreffen in der näheren Zukunft dann den Beweis liefert für das Eintreffen des in der ferneren Zukunft als bevorstehend Geweissagten. Das Wunderbare und Beweisende liegt hier nicht in der Materie des Zeichens, sondern in der Vorhersagung. So gibt Samuel in 1 Sam. 10 an Saul mehrere Zeichen, daß Gott ihn zum Könige bestimmt habe, z. B. er werde an einem genau bestimmten Orte zwei Männer treffen, welche ihm die Nachricht bringen, daß die verlorenen Eselinnen gefunden, weiterhin werde er drei Männern begegnen, von denen der eine drei Böckchen, der andere drei Brodkuchen, der dritte einen Weinschlauch trage u. s. w. 1 Sam. 2, 34 wird Eli der plötzliche Tod seiner beiden Söhne zum Zeichen der Gewißheit alles seiner Familie gedrohten Unglückes gegeben. In Jerem. 44, 29. 30 wird die bevorstehende Niederlage Pharao Hophras als Zeichen der über die Juden in Aegypten einbrechenden göttlichen Rache hingestellt. Auch schon vor der Erfüllung mußte in solchem Fall die lebendig vor Augen gestellte Vorbedingung und Grundlage (siehe ich gebe Pharao in die Hand seiner Feinde) dem Zweifel an dem Eintreten der Thatsache, auf die es ankommt, einen mächtigen Stoß geben. 4. In anderen Fällen wurde die Vergewisserung dadurch bewirkt, daß durch eine die gewöhnlichen Naturgesetze übersteigende, wunderbare in der Gegenwart bewirkte Handlung der Zweifel an der Wahrheit der Verkündung niedergeschlagen wurde. So spricht z. B. Jesaias zu Hiskias in C. 38, 7: „Und dies soll dir das Zeichen seyn von dem Herrn, daß der Herr thun wird dies Wort, welches er geredet", und läßt dann zum Zeichen der dem zum Tode erkrankten Könige noch zugestandenen funfzehn-

jährigen Lebenszeit den Schatten am Sonnenzeiger des Ahas um zehn Stufen zurückgehen. Von dieser Art waren auch die Zeichen, welche Gideon ertheilt wurden und in mancher Hinsicht auch die Aegyptischen Plagen. Hier nun kann unmöglich von einem anderen Zeichen die Rede seyn, als von einem solchen der beiden letzten Classen. Denn nur ein eigentliches Wunderzeichen konnte möglicherweise auf ein so verdunkeltes Gemüth wie das des Ahas noch einen Eindruck machen, nur die vergebliche Darbietung eines solchen war geeignet seine Verstockung ins Licht zu stellen. Wenn der Prophet kein eigentliches Wunderzeichen geben wollte und konnte, wie paßt dann die Antwort des Ahas, von dem man doch nicht mit Meier annehmen wird, daß er den Pr. absichtlich mißverstanden hat? Die Versuchung des Herrn durch die Kinder Israel, auf welche sich das von Ahas angeführte Wort des Herrn Deut. 6, 16 bezieht, bestand nach Exod. 17 darin, daß sie Wasser verlangt hatten, ein Wunderzeichen dafür, daß der Herr wahrhaftig in ihrer Mitte sey. Wie kann der Pr., wenn er sich nicht erboten hatte, die Wahrheit seiner Verkündung, die Gottheit dessen, der sie gegeben, die Göttlichkeit seiner Sendung, die Güte seines Rathes, durch eine Thatsache zu bewähren, welche schlechthin außerhalb der natürlichen Gränzen lag, Ahas den Vorwurf machen, daß er nicht blos Menschen, sondern auch Gott beleidigt habe? Hendewerk meint, „was der Verfasser zum Zeichen am Himmel gemacht hätte, ist nicht zu sagen, vermuthlich eine einfache Sache". Dabei wird aber übersehen, daß Jesaias dem König die freie Wahl läßt. Hitzig sagt: „Ohne es zu wissen spielt Jesaias hier ein gefährliches Spiel. Denn hätte Ahas die Proposition angenommen, so hätte Jehova vermuthlich seinen Diener im Stiche gelassen und dieser wäre an seinem Gott und an sich selber irre geworden." Hierin liegt jedenfalls das Zugeständniß, daß die Propheten selbst nicht seyn wollten, wozu man sie in neueren Zeiten

machen will. War dies ihre Stellung zu den Wundern, so werden auch nach ihrem eigenen Bewußtseyn die Weissagungen etwas anderes seyn als allgemeine Schilderungen und unbestimmte Vorahnungen. Wie wäre es aber möglich, daß ein Stand sich durch Jahrhunderte hätte halten können, dessen hervorragendste Glieder sich solchen schwärmerischen Unbesonnenheiten hingaben? Dann ist übersehen, daß Jesaias nachher an Hiskias wirklich gewährt, was er hier Ahas vergeblich anbietet. העמק und הגבה sind Infin. absol., tiefgehend und hochgehend. Der Imperat. שאלה ist auch nach הגבה hinzuzudenken. Gegen die Erkl. des שאלה durch: zur Hölle, entscheidet die Form, welche zu ändern willkührlich seyn würde. Auch sieht man nicht ein, wie Jesaias dem Könige, etwa die Erscheinung eines Todten abgerechnet, ein Zeichen aus dem Scheol geben konnte, und es werden sich auch sonst Zeichen am Himmel und Zeichen auf Erden entgegengesetzt, vgl. Jo. 3, 3. Theodoret bemerkt, der Herr habe beide Arten von Wundern, die er Ahas hier zur Wahl vorgelegt, seinem frommen Sohne Hiskias gewährt, indem er am Himmel eine Erscheinung bewirkte, welche das Zurückkehren des Schattens an der Sonnenuhr des Ahas zur Folge hatte, auf Erden die Assyrer auf wunderbare Weise vernichtete und den König gesund machte. Hieronymus merkt an, Zeichen auf Erden seyen von den Aegyptischen Plagen die Läuse, die Frösche u. s. w., Zeichen in der Höhe Hagel, Feuer und die dreitägige Finsterniß gewesen Auf uns. St. gründeten sich die Pharisäer, wenn sie in Matth. 16, 1 vom Herrn verlangten, daß er ihnen ein Zeichen vom Himmel gewähren solle. Habe schon der Pr. sich erboten, seine göttliche Sendung auf diese Art zu beweisen, so liege noch viel mehr diese Verpflichtung Christo ob, da er weit größere Ansprüche erhebe. Sie übersahen aber, daß zur Ueberzeugung der Gutwilligen schon genug gewährt war,

und daß den hartnäckigen Unglauben handgreiflich zu überführen nie die Aufgabe seyn kann.

V. 12. Und Ahas sprach: ich will nicht fordern und den Herrn nicht versuchen. Ahas lehnt den Antrag ab, in Hinweisung auf Deut. 6, 16 und indem er die Maske der Ehrfurcht vor Gott und seinem Gebote vornimmt, Calvin: fingit se fidem habere verbis prophetae nec quidquam requirere praeter verbum. Denselben Ausspruch des Gesetzes hält der Herr dem Satan entgegen, der ihn verleiten wollte, etwas zu thun, wozu er kein Wort Gottes hatte, Matth. 4, 7. Das wäre wirklich eine Versuchung Gottes gewesen. Ahas zweifelte nicht daran, daß das Wunder wirklich geschehen werde, aber es ist ihm fatal, in den mystischen Kreis einzutreten. Wer weiß, ob der Gott, der das Zeichen gewährt, wirklich der Allerhöchste ist, vgl. Jes. 10, 10. 11. 36, 18—20. 37, 10—12. Wer weiß, ob er ihm nicht eine Falle legen, nicht dadurch, daß er ihn abhält, Menschenhülfe zu suchen, den, wie sein Gewissen ihm zuruft, verdienten Untergang über ihn herbeiführen will? Auf jeden Fall ist die Gewährung seiner Hülfe an eine Bedingung geknüpft, die er nicht zu gewähren entschlossen ist, seine Bekehrung. Da komme man mit den Assyrern leichteren Kaufes davon, meint er. Die verlangen, so ungenügsam sie auch seyn mögen, doch nicht das Herz. Wie Mancher verdirbt noch jetzt lieber in Sünde und Elend, als daß er sich bekehrt.

V. 13. Und er sprach: höret doch ihr Haus Davids: ist's euch zu wenig Menschen zu beleidigen, daß ihr auch meinen Gott beleidigt. Wenn Ahas früher der bloßen Weissagung des Pr. keinen Glauben beimaß, so war seine Versündigung verzeihlicher; da Jesaias sich nicht äußerlich als göttlichen Gesandten legitimirt hatte, so versündigte sich Ahas gewissermaßen nur gegen Menschen, gegen den Pr., indem er ihn in dem ungerechten Verdachte der trügerischen Anmaßung

einer göttlichen Offenbarung hatte. Daher bleibt Jesaias auch sanft und mild. Als Ahas aber das angebotene Zeichen verwarf, wurde Gott selbst von ihm beleidigt und seine Gottlosigkeit trat offenbar ans Licht. Es ist im Wesentlichen derselbe Unterschied, wie der zwischen der Sünde wider den Menschensohn, den bloß äußerlich als Mensch entgegentretenden Christus (Bengel: pro statu conspicuo, quatenus aequo tum loco cum hominibus conversabatur) und der Sünde wider den heiligen Geist, der Ihn äußerlich und innerlich auf kräftige Weise verklärt. Es ist der Gegensatz des relativen Nichtwissens was man thut, und des absoluten Nicht-Wollens, des sich absichtlich gegen die erkannte oder leicht erkennbare Wahrheit Verhärtens. Des relativen Nichtwissens. Denn ein Element der Verstockung und Verhärtung war schon vorhanden, wenn er dem Pr. auch ohne Zeichen nicht glaubte. Denn daß der Pr. aus Gott war und Gottes Wort redete, das wurde Allen, die es hören wollten, schon durch die innere Stimme Gottes bezeugt, wie auch in jeder Sünde wider den Menschensohn immer schon ein Element der Sünde wider den heil Geist ist. Wie die Gottlosigkeit zugleich die höchste Thorheit ist, das zeigte sich hier recht deutlich. Derselbe Ahas, der das Anerbieten des lebendigen Gottes verschmäht, der ihm handgreiflich kund thun will, daß er lebe, weiht dem todten Götzen Moloch, der noch nie das geringste Lebenszeichen von sich gegeben, seinen Sohn! In diesem Spiegel erkennen wir die Beschaffenheit der menschlichen Natur. Daß nicht Ahas angeredet wird, sondern das Haus Davids, weist darauf hin, daß die That eine Geschlechtsthat ist. Meinen Gott, den Gott, dessen treuer Diener ich bin und an dem ihr Heuchler keinen Antheil ferner habt. Noch in V. 11 hatte der Pr. ihn des Ahas Gott genannt.

V. 14. Darum gibt der Herr selbst euch ein Zeichen: Siehe die Jungfrau ist schwanger und gebieret

einen Sohn und du nennest seinen Namen Immanuel. Ahas hatte das angebotene Zeichen ausgeschlagen. Die ganze Tiefe seines Abfalls war offenbar geworden. Auf ihn war ferner keine Rücksicht zu nehmen. Es galt aber, die Gottesfürchtigen im Vertrauen auf den Herrn und in der Hoffnung auf ihn zu stärken. Daher gibt der Pr. auch wider den Willen des Ahas ein Zeichen, wodurch die Verkündung der Errettung von den beiden Königen bekräftigt wurde. Euer schwacher und zu Boden liegender Glaube, sagt er, richte sich empor an der feststehenden Thatsache, daß der Herr dereinst in dem Sohne der Jungfrau auf die wahrhaftigste Weise mit uns seyn wird, und erblicke darin eine Bürgschaft und ein Unterpfand der niederen Hülfe auch in der gegenwärtigen Gefahr. Darum, weil ihr kein Zeichen bestimmen wollt. Die von Reinke in der fleißig gearbeiteten Monographie über unsere St. angenommene Bed. dennoch hat keine Rechtfertigung im Sprachgebr. Das יתן ist als Präsens zu übersetzen. Denn die Schwangerschaft und Geburt des Immanuel ist dem Pr. gegenwärtig, und als Zeichen kann die Thatsache nicht insofern dienen als sie äußerlich ins Leben tritt, sondern nur in ihrer Vergegenwärtigung durch die Vorherverkündung. Das הוא Er, für sich, ohne alle Mitwirkung, wie sie eingetreten seyn würde, wenn Ahas das Zeichen verlangt hätte. Das לכם bezieht sich der Form nach auf das Haus Davids, aber bei der Bestimmung des Zeichens wird nicht auf die wirkliche Beschaffenheit seines damaligen Repräsentanten Rücksicht genommen, sondern darauf wie er seyn sollte: der Sache nach ist das dem gottlosen Ahas gegebene Zeichen nur für die Gläubigen bestimmt. Das siehe weist hin auf die Energie, mit welcher der Pr. die Zukunft anticipirt. Sie wird ihm im Geiste zur unmittelbaren Gegenwart. So schon Chrysostomus: μόνον γὰρ οὐκ ὁρῶντος ἦν τὰ γινόμενα καὶ φανταζομένου καὶ πολλὴν ἔχοντος ὑπὲρ τῶν εἰρημένων πληρο-

φορίαν. τῶν γὰρ ἡμετέρων ὀφθαλμῶν ἐκεῖνοι σαφέστερον τὰ μὴ ὁρώμενα ἔβλεπον. Der Artikel in העלמה kann nicht auf die als Mutter des Heilandes bekannte Jungfrau hinweisen. Denn der Mutter des Heilandes gedenkt außer uns. St. nur Micha 5, 2 und ihrer als Jungfrau nur uns. St. Man könnte den Art. im Einklange mit dem הנה daraus erklären, daß die Jungfrau dem Pr. in der inneren Anschauung gegenwärtig ist, die Jungfrau da. Indessen da der Gebrauch des Art. in generischer Bed. ein so weit verzweigter ist, so ist es am einfachsten anzunehmen, daß die Jungfrau im Gegensatze gegen die Verheirathete, die Greisin, hier der Sache nach s. v. ist als: eine Jungfrau. Darauf führt auch das יולדה, Gebärerin, ohne Art. in der Parallelst. Micha 5, 2. Das עלמה leiten die älteren Ausll. meist ab von עלם in der Bed. verbergen. Eine Jungfrau soll eine Verborgene genannt werden mit Rücksicht auf die Sitten des Orientes, wo die Jungfrauen ein verborgenes Leben führen müssen. So schon Hieronymus: Almah non solum puella vel virgo, sed cum ἐπιτάσει virgo abscondita dicitur et secreta, quae nunquam virorum patuerit aspectibus, sed magna parentum diligentia custodita sit. Mit Recht aber kommt man jetzt dahin überein, daß das Wort von עלם in der Bedeutung heranwachsen abzuleiten ist. Die Beweise dafür hier darzulegen, ist überflüssig, da alle Lexica sie darbieten. Dennoch aber bleibt das Wort Luthers auch jetzt noch in voller Kraft. „Kann mir ein Jude oder Christ beweisen, daß alma etwa in der Schrift eine Frau heißt, der soll hundert Gulden bei mir haben, Gott gebe wo ich sie finde." Allerdings ist עלמה unterschieden von בתולה, welches den jungfräulichen Stand als solchen bezeichnet, und in dieser Bedeutung auch in Jo. 1, 8 vorkommt, wo die Braut über den Bräutigam klagt, den sie durch den Tod verloren hat. Die unverletzte Keuschheit liegt an sich nicht in dem Worte. Aber gewiß ist es, daß Almah

eine Unverheirathete in den ersten Jahren der Jugend bezeichnet, und ist dies, so versteht sich die unverletzte Keuschheit in diesem Zusammenhange von selbst: sollte die Mutter des Erlösers eine Unverheirathete, so konnte sie nur eine Jungfrau seyn, und überhaupt ist nicht zu denken, daß sich der Prophet mit einem Verhältniß unreiner Liebe zu schaffen gemacht haben werde. Für eine Unverheirathete spricht zuerst die Abstammung. Abgeleitet von עלם heranwachsen, mannbar werden, kann das עלמה nichts anderes bedeuten als puella nubilis. Noch entscheidender aber ist der Sprachgebrauch. Im Arabischen und Syrischen werden die entsprechenden Wörter nie von Verheiratheten gebraucht, und Hieronymus bemerkt: lingua quoque Punica proprie virgo עלמה appellatur. Im Hebräischen steht das Wort von Unverheiratheten unläugbar an allen sechs St., wo es außer der unsrigen vorkommt, Gen. 24, 43. Exod. 2, 8. Ps. 68, 26. Hhl. 1, 3. 6, 8. Prov. 30, 19. In den beiden St. des Hohenliedes bedeuten die Alamoth die Völker, die noch nicht zur Vereinigung mit dem himmlischen Salomo gelangt, aber für sie bestimmt sind. In C. 6, 8 werden sie als Bräute ausdrücklich in Gegensatz gestellt gegen die Gemahlinnen ersten und zweiten Ranges: der Ehestand bildet die Gränze, die Alma erscheint hier bestimmt als der Gegensatz einer Verheiratheten. Einer näheren Erwägung bedarf nur die St. in den Proverbien, da die Gegner die anderen Preis geben, und nur in ihr einen Anhalt suchen für ihre Behauptung, daß Alma auch von einer Verheiratheten stehen könne. Die St. lautet in ihrem Zusammenhange: V. 18. Drei Dinge sind mir zu wunderbar und vier erkenne ich nicht. V. 19. Der Weg des Adlers im Himmel, der Weg der Schlange auf dem Felsen, der Weg des Schiffes im Herzen des Meeres, und der Weg des Mannes an der Jungfrau. V. 20. Also ist der Weg eines ehebrecherischen Weibes, sie ißt und wischt ihren Mund und spricht: nicht that ich

Unrecht." Nach De Wette, Bertheau u. A. soll der Vergleichungspunkt für Alles nur darin liegen, daß die Wege keine erkennbare Spur hinterlassen. Allein das spurlose Verschwinden ist rein aus der Luft gegriffen. Es wird darauf mit keinem Worte hingedeutet. Es ist aber unmöglich, daß dasjenige, worauf alles ankommt, dem bloßen Rathen überlassen werde. Statt des Adlers ferner hätte dann eben so gut jeder andere Vogel genannt werden können, und das: im Himmel, stände müßig. Ebenso bei dem Schiffe das: im Herzen der Meere. Der wirkliche Gesichtspunkt aber wird in V. 18 ausdrücklich angegeben: es ist das Wunderbare, Unbegreifliche. Nur so paßt auch V. 20, dem das Ganze zusteuert. Bei dem Wege der Ehebrecherin wird nicht das Unerkennbare, sondern die sittliche Unbegreiflichkeit hervorgehoben, daß sie, schweren Todeswürdigen und unausbleiblich in Verderben verwickelnden Frevel übend, so thut als sey nichts vorgefallen, als handle es sich um einen erlaubten Genuß, daß sie das Giftbrot des unkeuschen Genusses ißt als wäre es gewöhnliches, vgl. 9, 17. 20, 17. Ps. 14, 4. Vier unbegreifliche Dinge auf dem natürlichen Gebiete dienen zur Erläuterung eines Unbegreiflichen auf dem ethischen Gebiete. Der Zweck ist der auf das Mysterium der Sünde hinzuweisen. Bei dem Adler besteht das Wunderbare in der Kühnheit seines Fluges. Das Schnelle und Kühne seines Fluges wird auch sonst gewöhnlich bei dem Adler als das characteristische hervorgehoben; gerade das ist es, was ihn zum Könige der Vögel macht. Bei der Schlange ist das wunderbar, daß sie, obgleich der Füße entbehrend, doch über den glatten Felsen sich fortbewegt, der dem stolzen Rosse unzugänglich ist, vgl. Am. 6, 12: „laufen wohl auf dem Felsen Rosse." Bei dem Schiffe, daß es sicher über den Abgrund dahinfährt, der, wie es scheint, es verschlingen müßte. Der Weg des Mannes an der Jungfrau nimmt die letzte Stelle ein, um darauf hinzuweisen, daß das

דרך hier, wie bei der Ehebrecherin, den geistigen Weg bezeichnet. Gemeint ist das Verhältniß des Mannes zu der Jungfrau im Allgemeinen. Denn wäre irgend eine besondere Seite ins Auge gefaßt, wie z. B. das Kühne, Listige oder Heimliche, so müßte darauf hingewiesen seyn. Der Weg des Mannes an der Jungfrau ist das Geheimniß von dem schon in Gen. 2, 24 geschrieben steht, das sich Paaren des Starken mit dem Schwachen und Zarten, vgl. die Parallelst. Jerem. 31, 22, der geheime Zug, der die Herzen und zuletzt die Leiber mit einander verbindet. Das Ziel des Weges ist die Hochzeit. Die junge Liebe ist es, die besonders den Character des Geheimnißvollen trägt. Wenn das Verhältniß erst zu seiner Ruhe gelangt ist, so zieht es weniger die Verwunderung auf sich. — הָרָה ist Fem. des Verbaladj. הָרֶה. Daß man übersetzen muß: die Jungfrau ist, nicht wird, schwanger, zeigt die Grundst. Gen. 16, 11, wo der Engel des Herrn zu Hagar spricht: „siehe du bist schwanger und gebiehrst einen Sohn und nennest seinen Namen Ismael. Denn der Herr hat gehört auf dein Elend.“ Die Anspielung auf diese St. ist eine bedeutsame. Hier wie dort wird das Heil an die Geburt eines Kindes geknüpft. Auf die Geburt Ismaels wird die verzweifelnde Mutter als auf das Unterpfand der göttlichen Gnade hingewiesen; auf die Geburt Immanuels das verzweifelnde Volk als auf den thatsächlichen Beweis, daß Gott mit ihm sey. Stellt sich die Alma dem Pr. als bereits schwanger dar, so fällt die Anwendbarkeit von St. wie Matth. 11, 5. Jes. 29, 8 weg. Eine Jungfrau, die schwanger ist, kann nicht eine gewesene Jungfrau seyn. Die Form קָרָאת kann 3 fem. seyn f. קָרְאָה, vgl. Jerem. 44, 23. Die Grundst. Gen. 16, 11 aber entscheidet dafür, es als 2 fem. zu nehmen: Du nennst, als Apostrophe an die Jungfrau, wo dann die Form ganz regelmäßig ist. Es kam unter Israel nicht selten vor, daß die Mütter den Kindern den Namen gaben, Gen. 4, 1. 25. 19, 37. 29, 32. Es ist

daher nicht grade ein Grund vorhanden, mit vielen älteren Ausll. anzunehmen, es sey darin, daß die Ertheilung des Namens der Mutter (der Jungfrau) zugetheilt wird, eine Andeutung enthalten, daß der Geborene keinen menschlichen Vater haben werde. Du nennst, kann vielmehr nach der damals herrschenden Sitte der Sache nach s. v. seyn als: man wird nennen, Matth. καλέσουσι, Hieron. vocabitur. Der Name ist natürlich nicht als gewöhnliches Nom. propr. zu betrachten, sondern als Wesensname. Er kann auf verschiedene Weise gefaßt werden. Mehrere, wie schon Hieronymus, finden darin nur die göttliche Hülfe und den göttlichen Schutz, mit Berufung auf St. wie Ps. 46, 8. 89, 25. Jes. 43, 2. Jer. 1, 8. Nach A. dagegen soll der Name auf die Menschwerdung Gottes in dem Messias zu beziehen seyn. So Theodoret: δηλοῖ δὲ τὸ ὄνομα τὸν μεθ᾽ ἡμῶν θεὸν, τὸν ἐνανθρωπήσαντα θεὸν, τὸν τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν ἀνειληφότα θεόν. Ebenso Iren. Tert. Chrysost. Lact. Calv. u. v. A. Daß nun der Name an sich nicht bestimmt auf die Menschwerdung Gottes in Christo hinweist, zeigen eben jene Parallelst. Daß aber der Pr. die höchste und wahrhaftigste Form des Seyns Gottes mit seinem Volke bei dem Namen vor Augen hatte, wie sie ins Leben trat, da das Wort Fleisch ward (Chrysost.: τότε γὰρ μάλιστα μεθ᾽ ἡμῶν ὁ θεὸς γέγονεν ἐπὶ τῆς γῆς ὀφθεὶς καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστρεφόμενος, καὶ τὴν πολλὴν ἐπιδεικνύμενος περὶ ἡμᾶς κηδεμονίαν) erhellt aus der innig mit der unsrigen zusammenhängenden St. C. 9, 5, wo der Messias Gott-Held genannt und nachdrücklich auf sein göttliches Wesen hingewiesen wird, vgl. auch Micha 5, 1.

Es wird also nach der gegebenen Erkl. in uns. V. gesagt, daß dereinst unter dem Bundesvolke der Messias von einer Jungfrau geboren werden und in der wahrhaftigsten Weise ihm Gott nahe bringen und die Schätze seines Heiles öffnen soll.

Daß diese Erkl. schon in dem Evangelium des Matthäus vorliegt, wurde bereits in Th. 1 S. 581 nachgewiesen. Nach der Deutung des Apostels kann die St. nur auf Christum gehen und findet in ihm nicht die höchste, sondern die einzige Erfüllung. In der christlichen Kirche war die Mess. Erkl. durch alle Jahrhunderte die herrschende. Alle Kirchenväter folgten ihr, ebenso auch alle übrigen christlichen Ausll. bis in die Mitte des 18ten Jahrh.; nur daß einige neben der höheren Beziehung auf den Messias noch eine niedere auf eine Begebenheit zur Zeit des Pr. annahmen. Mit dem Wiederaufleben des Glaubens ist auch sie wieder ins Leben getreten. Für sie zeugt die Parallelst. C. 9, 5. Diese bietet mit der unsrigen eine so auffallende Uebereinstimmung dar, daß wir nicht anders können, als in beiden dasselbe Subject annehmen. „Siehe eine Jungfrau ist schwanger und gebiehrt einen Sohn" — „Ein Kind wird uns geboren, ein Sohn wird uns gegeben." „Man nennt ihn Immanuel," Den, in dem Gott auf die wahrhaftigste Weise mit uns seyn wird — „man nennt ihn Wunder-Rath, Gott-Held, Ewig-Vater, Friede-Fürst." Beide Stellen können um so weniger von einander losgerissen werden, da C. 8, 8 geflissentlich von der einen zur anderen herüberleitet. Es heißt hier von der zunächst durch Assur repräsentirten Weltmacht: „Und es sind die Ausdehnungen seiner Flügel die Fülle der Weite deines Landes, Immanuel," seine Flügel werden dein ganzes Land bedecken so weit es sich erstreckt: die Flügelspannung des ungeheuren Raubvogels Assur umfaßt das ganze Land. In den Worten: Dein Land, o Immanuel, wird die Weissagung von dem wunderbaren Kinde in C. 8, 23 — 9, 6 schon vorbereitet. Das Land, in dem Immanuel geboren werden soll, das ihm angehört, kann nicht das bleibende Eigenthum heidnischer Feinde seyn. Jede Zerstörung ist zugleich Weissagung der Wiederherstellung. Ein Blick auf das wunderbare Kind und die Verzweiflung muß weichen. Hin-

ter dem Gewölke scheint die Sonne. Jeder Versuch, den Immanuel dem niederen Gebiete zuzuweisen, muß an dieser St. scheitern. Wie könnte Kanaan dann sein Land genannt werden? Die Bed. Vaterland, welche ארץ allerdings zuweilen durch den Zusammenhang erhält, paßt hier nicht. Es wird hingedeutet auf den Contrast der Wirklichkeit und der Idee, daß die Weltmacht das Land, das dem Immanuel gehört, in Besitz nimmt, und somit die im Folg. enthaltene ausdrückliche Ankündigung der Aufhebung dieses Contrastes vorbereitet, welche eintreten wird, sobald der rechtmäßige Eigenthümer in sein Reich kommt. Dann entscheidet für die Mess. Erkl. auch die Parallelst. Micha 5, 1. 2, wo der Jungfrau hier die Gebärerin entspricht. „Diese wird zwar nicht ausdrücklich Jungfrau genannt; daß sie es aber sey, ergibt sich von selbst, da sie den Helden göttlichen Ursprunges (von Ewigkeit her), folglich von keinem Sterblichen erzeugt, gebären soll. Beide Prophezeiungen werfen wechselseitig auf einander Licht. Micha bezeichnet den göttlichen Ursprung des Verkündeten, Jesaias das Wunderbare der Geburt desselben." Rosenmüller. Wie Jesaias die Geburt Immanuels als das Unterpfand hinstellt, daß das Volk des Bundes in der gegenwärtigen Catastrophe nicht untergehen werde, wie er zum Troste in der bevorstehenden schweren Bedrängung durch die Weltmacht auf die leuchtende, den Sieg über die Welt verkündende Gestalt Immanuels hinweist, C. 8, 8, so läßt Micha die Bedrängung durch die Weltmacht nur dauern bis zu der Zeit, da die Gebärerin gebiehrt. Wie Micha in C. 5, 1 die göttliche Natur und Würde in Gegensatz stellt gegen die zeitliche Geburt, so wird bei Jesaias von der Jungfrau Immanuel geboren, Der, in dem Gott auf die wahrhaftigste Weise mit seinem Volke seyn wird.

Die Gründe, welche nach dem Vorgange der Juden die rationalistischen Ausll., besonders Gesenius, und ihnen sich an-

schließend Olshausen gegen die Mess. Erkl. vorgebracht haben, sind nicht beweisend. 1) „Eine Beziehung auf den nach Jahrhunderten durch eine Jungfrau gebornen Messias erscheint für die unmittelbaren Verhältnisse ganz zwecklos.“ Der Grund beweist zuviel und also gar nichts. Er gälte gegen die Messianischen Weissagungen überhaupt, die doch unläugbar vorhanden sind. Trösten doch Jeremias und Ezechiel das Volk bei seiner Wegführung ins Exil durch die Verkündung der dereinstigen weit herrlicheren Aufrichtung des Reiches Gottes durch den Messias, dessen Erscheinung noch mehrere hundert Jahre entfernt war. — Daß dereinst der Messias unter Israel geboren werden sollte, war der höchste Beweis seiner Würde, seiner Erwählung. Wie konnte Gott wohl das Volk, mit dem er in Zukunft auf die wahrhaftigste Weise seyn wollte, in der gegenwärtigen Noth ohne die niedere Hülfe lassen? Der Pr. verweist auf den zukünftigen Heiland ganz in ähnlicher Weise, wie der Apostel auf den erschienenen: „welcher auch seines eignen Sohnes nicht verschonet hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“ Man muß sich nur vergegenwärtigen, daß die Hoffnung auf den Messias den Mittelpunkt des Lebens der Gläubigen bildete, daß sie nur durch die Furcht zurückgedrängt, nicht erstickt war. Diese Hoffnung nun bedurfte der Belebung, so war mit ihr auch die specielle Hoffnung in der gegenwärtigen Noth, die felsenfeste Gewißheit gegeben, daß in ihr das Volk des Bundes nicht zu Grunde gehen konnte. Diese Belebung erfolgte also, daß in dem Gemüthe des Propheten durch den heiligen Geist die Messianische Hoffnung völlig lebendig wurde, so daß an seinem Lichte alle ihr Licht anzünden konnten. Die Messianische Idee tritt uns hier in solcher Ursprünglichkeit und Frische entgegen, als hätten wir hier ihren eigentlichen Quellpunkt vor uns. Der schon vorhandene Glaube ist nur die Grundlage, der Anknüpfungspunkt. Das Wesentliche ist die neue Of-

fenbarung der alten Wahrheit. Diese mußte für die empfänglichen Gemüther ergreifend, hinreißend seyn. 2. „Der Trostgrund ist zu allgemein. Der Messias konnte aus der Familie des Ahas geboren werden ohne daß der Jüdische Staat in seiner damaligen Lage erhalten wurde und Ahas auf dem Throne blieb. Das Babylonische Exil trat ein und doch wurde der Messias geboren. Jesaias würde also sich einer falschen sophistischen Argumentation bedient haben". Wir antworten: man befürchtete damals den gänzlichen Untergang des Staates und Volkes. Dieß geht schon daraus hervor, daß der Prophet seinen Sohn Schear Jaschub mit sich nimmt, so wie die Absicht der Feinde, ihn herbeizuführen, sich in V. 6 deutlich genug ausspricht. Diesem Aeußersten der Befürchtung tritt der Prophet hier zuerst entgegen. So wie er in dem Vorigen durch die Mitnahme seines Sohnes Schear Jaschub, „der Rest wird sich bekehren", der Furcht vor dem gänzlichen Untergange begegnete, ohne noch eine zeitliche Wegführung auszuschließen, so bereitet er auch hier die Gemüther auf die in V. 15. 16 enthaltene Verkündung der nahen Befreiung von der gegenwärtigen Gefahr dadurch vor, daß er zuerst die Besorgniß eines gänzlichen Unterganges als ungegründet darstellt. Ein Volk übrigens, dem dereinst, wenn auch in ferner Zukunft, ein göttlicher Erlöser gesandt werden soll, muß auch in der Gegenwart unter besonderer göttlicher Fürsorge stehen. Schwere Leiden können es treffen, es kann an den Rand des Unterganges geführt werden — ob dieß hier der Fall, darüber spricht sich der Prophet noch nicht aus —, aber das Eine steht doch fest, daß ihm alle Dinge zum Besten dienen müssen, und das ist die Hauptsache. Wer davon erst lebendig überzeugt ist, der kann dem Gange der Dinge ruhig zusehen. 3. „Der sonstige biblische Begriff eines אות wird bei dieser Erkl. ganz vernachläßigt. Hiernach nämlich würde אות sich auf eine zukünftige Begebenheit beziehen, nach dem sonstigen Sprachgebrauch aber ist אות eine geweissagte zweite Begebenheit, deren frühere Erfüllung dann die sichere Ge-

währ für die Erfüllung der ersteren, auf die es eigentlich ankommt, geben soll". Dagegen aber reicht die Verweisung auf Ex. 3, 12 hin, wo Mose zum Zeichen seiner göttlichen Sendung und der durch ihn zu bewirkenden Errettung des Volkes das gesetzt wird: „Wenn du mein Volk aus Aegypten geführt hast, werdet ihr Gott dienen auf diesem Berge". In C. 37, 30 setzt unser Pr. selbst zum Zeichen des in Bezug auf den König von Assur gesprochenen Wortes: „ich mache dich zurückkehren auf dem Wege, auf dem du gekommen", daß im dritten Jahre von da an der Ackerbau schon ganz in sein früheres Geleise zurückgekehrt, die Cultur des Landes völlig wiederhergestellt seyn werde.*) Die zum Zeichen gesetzte Thatsache ist hier später, wie die, von der das Zeichen vergewissern soll. Das Zeichen besteht nur in der im Gemüth hervorgerufenen lebhaften Vorstellung des aus der Zerstörung wieder emporgekommenen Landes, welches die Vertreibung des Feindes zur Voraussetzung hat. In uns. Cap. selbst aber bietet der Name Schearjaschub das Beispiel eines Zeichens (vgl. C. 8, 18) dar, welches aus dem Gebiete der ferneren Zukunft genommen wird. Daß gewöhnlich אות nicht von zukünftigen Dingen vorkommt, hat seinen Grund nicht im Begriffe des אות, sondern nur darin, daß in der Regel das Zukünftige nicht zum Versicherungszeichen dienen kann. Daß dieß aber in dem gegenwärtigen Falle die Messianische Verkündung leisten konnte, und zwar in weit höherem Grade wie die in Ex. 3 und hier in C. 37 zum Zeichen gesetzten zukünftigen Thatsachen, liegt am Tage. Ist ja auch für uns das Reich der Herrlichkeit, das uns verheißen worden, ein sicheres Unterpfand, daß der Herr in allen Nöthen der Kirche ihr seine Hülfe nicht entziehen wird!

---

*) Durch kleinliche Deutung desjenigen, was im Ganzen und Großen zu nehmen, sind bei dieser St. viele Mißverständnisse herbeigeführt worden. Die Niederlage Assurs sollte sehr bald erfolgen, aber die Verwüstung des Landes war eine so totale gewesen, daß längere Zeit dazu gehörte, bis die Aecker vollständig wieder in Cultur kamen.

Das Volk des Bundes stand aber zu der ersten Erscheinung Christi in demselben Verhältniß, in dem wir zur zweiten stehen. 4) Die St. C. 8, 3. 4 biete mit der unsrigen die entschiedenste Aehnlichkeit dar. Sey dort die Mess. Erkl. entschieden unstatthaft, so müsse sie es auch hier seyn. Der Name und die Geburt eines Kindes diene dort, ebenso wie hier, zum Zeichen der Befreiung von Syrischer Herrschaft. Wenn also dort die Mutter des Kindes die Frau des Proph., das Kind ein Sohn dess. sey, so müsse dieß auch hier der Fall seyn. Allein es ist von vornherein unwahrscheinlich, daß der Pr. zweien seiner Söhne Namen gegeben habe, welche in Bezug auf dieselbe Thatsache standen. Dazu kommt, daß für zwei Söhne des Pr. die Zeit fehlt. Ehe Immanuel weiß, das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen, soll das Land der beiden feindlichen Könige verödet seyn, C. 7, 15. Ehe Maherschalalchaschbas weiß zu rufen: mein Vater und meine Mutter, soll das Vermögen von Damascus und die Beute von Samaria hergetragen werden vor dem Könige von Assur nach C. 8, 4. Die beiden Geburten fallen also zusammen. Jedenfalls ist es unmöglich Zeit zu gewinnen für eine doppelte Geburt von derselben Mutter. Gegen die von Mehreren (Gesen. Hitz. Hendew.) angenommene Identität des Immanuel und Maherschal. spricht aber schon die Verschiedenheit des Namens. Die Doppelnamigkeit ist um so weniger zulässig, da schon der Name Schearjaschub zeigt, daß der Pr. es mit den Namen seiner Kinder ernst meinte, wie ja auch, wenn sie nicht eigentliche Nom. propr. waren, jeder Grund ihrer Beilegung wegfällt. Die Mehrung der Namen würde ihre Kraft brechen. Man wird also vielmehr die Uebereinstimmung daraus erklären müssen, daß der Pr. zu der symbolischen Handlung in C. 8, 3. 4 durch die Verkündung in C. 7, 14 veranlaßt wurde. Die Geburt eines Kindes, welches das höchste Heil für Israel bringen werde, hat er in C. 7, 14 dem verzweifelnden Volke zum

Unterpfande seiner Errettung gesetzt. So muß denn auch die Geburt eines Kindes und sein Name die specielle Realverheißung der Hülfe in der gegenwärtigen Noth werden, die mit Rücksicht auf jenes die Errettung aus aller Noth nicht blos anzeigende sondern gewährende Kind, auf das der Prophet in C. 9 und schon in C. 8, 8 zurückkommt, gewährt werden sollte. Uebrigens findet sich neben der Uebereinstimmung eine durchgreifende Verschiedenheit. In C. 7 wird die Mutter des Knaben העלמה genannt, wodurch nur eine Jungfrau bezeichnet seyn kann, in C. 8 „die Prophetin"; in C. 7 auch nicht die leiseste Andeutung der Vaterschaft des Pr., in C. 8 dieselbe ausdrücklich und nachdrücklich hervorgehoben; in C. 7 gibt die Mutter dem Kinde den Namen, in C. 8 der Prophet. Weit größer ist die Uebereinstimmung von C. 9, 5 mit C. 7, 14. Sie tritt namentlich darin hervor, daß in beiden St. der Vater des Kindes nicht bezeichnet wird; dann in der Correspondenz des Immanuel und des Gott-Held אל גבור. 5. „Gegen die Erkl. vom Messias und für die Erkl. von einem Sohne des Pr. spricht die St. C. 8, 18, wo der Prophet sagt, seine Söhne seyen ihm gegeben zu Zeichen und Wundern in Israel." Wenn aber auch Immanuel mit Unrecht unter die Söhne des Pr. gezählt worden, so bleiben doch noch Schear Jaschub und Maherschalalchaschbas übrig. Der letztere Name bezieht sich nur zunächst speciell auf Aram und Ephraim, oder die allgemeine Wahrheit, die er ausspricht, wird auf dieß Verhältniß nur angewendet. Wie der Name Schear Jaschub dem darniederliegenden Volke Gottes neues Heil, so kündigt der zweite Name der triumphirenden gottfeindlichen Welt nahes Verderben an, so daß also die beiden Namen sich ergänzen. Als Zeichen wiesen diese beiden Söhne des Pr. auf die zukünftige Errettung Israels und Niederlage der Welt hin, und eben daß sie dieß thaten, wo menschlich betrachtet alles verloren schien, war Gegenstand der Verwunderung. Daß man aber auf keinen

Fall in Immanuel einen dritten Sohn des Pr. gewinnen kann, haben wir bereits nachgewiesen.

V. 15. Rahm und Honig wird er essen, wenn er weiß zu verwerfen das Böse und zu erwählen das Gute. V. 16. Denn ehe der Knabe wissen wird zu verwerfen das Böse und zu erwählen das Gute, wird verlassen seyn das Land, vor dessen beiden Königen du dich ängstigst. Die ältere Mess. Erkl. hat sich bei diesen V. großen Willkührlichkeiten überlassen. Die meisten nehmen an, daß in V. 15 die wahre Menschheit des Heilandes verkündet werde. Der Name Immanuel soll die göttliche, das Milch- und Honigessen die menschliche Natur anzeigen. Milch und Honig als gewöhnliche Speise der unmündigen Kinder: er wird aufgezogen werden gleich anderen Kindern und gleich ihnen sich nach und nach entwickeln. So Hieron.: Dicam et aliud mirabilius: ne eum putes in phantasmate nasciturum, cibis utetur infantiae, butyrum comedet et lac. Calv.: ne existimemus ipsum hic quoddam spectrum imaginari, signa humanitatis declarat, quibus demonstrat Christum revera carnem nostram induisse. Ebenso Iren. Chrys. Basil., und in unserm Jahrh. noch Kleuker u. Rosenm. Diese Erkl. wird an V. 16 völlig zu Schanden. Bei ihm wird von diesen Ausll. meist eine Veränderung des Subjects angenommen. Unter נער soll nicht Immanuel, sondern der den Pr. begleitende Schear Jaschub zu verstehen seyn, nach A. soll durch נער nicht ein bestimmter Knabe bezeichnet, sondern es soll überhaupt gesagt werden, die Verheerung des feindlichen Landes werde in noch kürzerer Zeit eintreffen, als diejenige sey, welche zwischen der Geburt eines Knaben und seiner Entwickelung verfließe. So Calvin. Allein die Annahme eines Wechsels der Subjecte wird schon dadurch ausgeschlossen, daß in beiden V. dem Subjecte ein und dieselbe Eigenschaft, die Unterscheidung des Guten und des Bösen beigelegt

wird. Andere, wie J. H. Michaelis beziehen auch V. 16 auf den Messias und suchen sich durch ein jam dudum zu helfen. Es verlohnt sich nicht der Mühe auf diese Erzeugnisse rathloser Verlegenheit näher einzugehen. Es wird nur darauf ankommen, den Stein des Anstoßes zu beseitigen, der diese Ausll. zum Straucheln veranlaßte. Darin hat Vitringa schon einen guten Anfang gemacht, ohne jedoch das Ziel vollständig zu erreichen. Der Pr. hat in V. 14 die Geburt des Messias als gegenwärtig geschaut. Daran anknüpfend läßt er den Gebornen das Volk durch alle Stadien seiner Existenz begleiten. Wir haben hier eine ideale Anticipation der realen Menschwerdung, deren Berechtigung darin liegt, daß alles Heil, welches vor Christo dem Bundesvolke zu Theil wurde, seine Wurzel in seiner zukünftigen Geburt hatte, und deren Veranlassung darin gegeben war, daß das Volk des Bundes in den Moment der großen Crisis, seines Conflictes mit den Weltmächten eingetreten war, welcher auffordern mußte, den tröstenden Gedanken gleichsam mit Fleisch und Blut zu bekleiden und ihn auf diese Weise in die Mitte des Volkslebens hinzustellen. Hier nun will der Prophet sagen, daß ungefähr in Jahresfrist der Sturz der feindlichen Reiche bereits erfolgt seyn werde. Als Repräsentanten der Mitlebenden stellt er das wunderbare Kind hin, welches gleichsam die Seele des Volkslebens bildete. Zu der Zeit, da dieß Kind zwischen guter und schlechter Nahrung zu unterscheiden weiß, also ungefähr nach Jahresfrist, wird er keinen Mangel an edler Speise haben, V. 15, denn noch ehe er in dieß Stadium eingetreten ist, wird das Land der beiden feindlichen Könige verödet seyn. In der folgenden Weissagung bringt dann dasselbe wunderbare Kind, zum streitbaren Helden erwachsen, die Erlösung von Assur und der durch ihn repräsentirten Weltmacht. — Jetzt ist noch das Einzelne zu besprechen. Was bedeutet das Rahm und Honig

essen? Die besonders seit Gesenius gangbar gewordene unrichtige Beantwortung dieser Frage hat alles in Verwirrung gebracht und Ausll. wie Hitzig u. Meier verleitet, durch die Behauptung der Unächtheit von V. 15 den Knoten zu zerhauen. Rahm und Honig können nur als die edelsten Nahrungsmittel in Betracht kommen, ihr Essen kann nur einen Zustand der Fülle und des Gedeihens bezeichnen. „Ein Land fließend von Milch und Honig" ist in den Büchern Mose's stehend zur Bezeichnung der reichen Fülle edler Nahrung, welche das gelobte Land darbietet. Ein Land, da Milch und Honig fließt, ist nach Num. 14, 7. 8 ein „sehr gutes Land". Der Rahm ist gleichsam die Steigerung der Milch. Bei der Vorliebe für fette und süße Speisen, die wir im A. T. überall wahrnehmen, kann es kaum besseres geben als Rahm und Honig, und es ist gewiß nicht nach Israelitischem Geschmacke geredet, wenn Hofmann, Weiss. 1 S. 227, den Sinn so umschreibt: „er wird nicht etwa weil er nicht wüßte, was gut und besser schmeckte (Rahm und Honig das Böse!) von den Nahrungsmitteln leben, welche ein unangebautes Land gewähren kann, sondern weil es keine anderen gibt." In Deut. 32, 13. 14 erscheinen Rahm und Honig unter den edelsten Produkten des gelobten Landes. Abraham setzt seinen himmlischen Gästen Rahm vor, Gen. 18, 8. Der Ueberfluß an Honig und Rahm erscheint in Hi. 20, 17 als ein charakteristisches Merkmal göttlichen Segens, dessen die Gottlosigkeit beraubt wird. Zur Begründung der unrichtigen Erkl. beruft man sich einzig und allein auf V. 21. 22. Danach müsse das Milch- und Honigessen als ein Uebel, als eine leidige Folge einer allgemeinen Verwüstung des Landes angesehen werden. Allein es ist schon höchst bedenklich, die frühere St. aus der späteren zu erklären. Das umgekehrte Verfahren ist das richtige. Mit Unrecht aber setzt man voraus, daß V. 21. 22 eine Drohung enthalte. Der Pr. läßt dort vielmehr nach seiner Weise in das

dunkle Gemälde des von Assur drohenden Unglückes einen Lichtstrahl fallen, wie es denn von vornherein kaum denkbar ist, daß die Drohung nicht wenigstens durch eine solche leise Hindeutung auf das nach dem Elende bevorstehende Heil unterbrochen werde (Vgl. in Bezug auf ein ähnliches plötzliches Hervorbrechen der Heilsverkündung bei Hoseas 1 S. 202, dann zu Micha 2, 12. 13) dann aber kehrt er zur Drohung zurück, weil diese auszusprechen und mit ihr die thörichten Illusionen des gottvergessenen Königs zu vernichten zunächst seine Aufgabe war. Erst in der folg. Weiss. C. 8, 1—9, 6 findet das in V. 21 und 22 Angedeutete seine Ausführung. Das wenige Uebriggebliebene, ist der S., wird Gott so reichlich segnen, daß die bei dem göttlichen Strafgerichte verschonten sich eines reichen Ueberflusses göttlicher Gaben erfreuen werden. Parallel ist der Ausspruch des Jesaias in 2 Kön. 19, 30: „Und es schlägt das Entronnene des Hauses Juda, das Uebriggebliebene Wurzel unten und trägt Frucht oben." Bei der richtigen Auffassung des Rahm und Honig Essens ist man der Nöthigung überhoben das לדעתו sprachwidrig zu erklären: (nur) bis er weiß (vgl. dag. Drechsler). Es kann nur heißen: angehörig seinem Wissen, wenn er weiß. Gutes und Böses steht schon in Deut. 1, 39: „eure Söhne, welche heute nicht kennen Gutes und Böses", mehr im physischen als im moralischen Sinne, Mich. rerum omnium ignari. Von dem moralischen Sinne lenkt auch das parallele: nicht die Rechte und die Linke zu unterscheiden wissen, in Jon. 4, 11 ab, Mich. discretio rationis et judicii, ut sciant utra manus sua sit dextra aut sinistra. Ganz entschieden aber steht das Gute und Böse in phys. Sinne in 2 Sam. 19, 36, wo Barsillai sagt: „Achtzig Jahre bin ich heute alt, kann ich unterscheiden zwischen Gutem und Bösem, oder hat dein Knecht einen Geschmack von dem, was er ißt und trinkt oder höre ich noch auf die Stimme der Sänger und Sängerinnen." Daß an uns. St. das Gute

und Böse ebenso steht, darauf führt der Zusammenhang mit dem Rahm und Honig Essen, wodurch das Gute und Böse seine nähere Bestimmung erhält. Auf dasselbe Resultat führt auch, daß das Böse voransteht, was um so mehr von Bedeutung seyn muß, da es sonst in dieser Redensart nirgends der Fall. Das Böse, die schlechte Nahrung in Kriegszeiten, ist das Präcedens, das Gute folgt nach: Rahm und Honig, das Gute, wird er essen, wenn er weiß zu verwerfen das Böse und zu erwählen das Gute, wenn er hinaus ist über die Zeit, die noch keinen rechten Unterschied zwischen den Speisen zu machen weiß, in der also das Böse, die schlechte Nahrung, weniger als Böses empfunden wird. Ist das Gute und Böse im physischen Sinne gemeint, so wird man im Einklange mit C. 8, 4 ungefähr an die Frist eines Jahres denken müssen. Das sittliche Bewußtseyn entwickelt sich erst später als das sinnliche Mögen und Nichtmögen. Die Verbindung des מאס und בחר mit ב weist hin auf den Affect, der die Handlung begleitet. — Das כי in V. 16 paßt nach der gegebenen Auff. trefflich in seiner gewöhnlichen Bed. denn. Der volle Genuß der Güter des Landes wird ungefähr in Jahresfrist (In C. 37, 30 wird eine längere Frist gesetzt, weil die Assyrische Verwüstung ungleich größer war wie die Aramäische) zurückkehren: denn noch vor Jahresfrist wird Verwüstung über das feindliche Land ergehen. האדמה umfaßt zugleich das Syrische und das Ephraimitische Land.

Von V. 17—25 schildert der Pr., wie die Assyrer, der Gegenstand der Hoffnung des Hauses Davids, und nicht minder auch die durch sie herbeigezogenen Aegypter, die aber eine durchaus untergeordnete Stellung einnehmen, das Land erfüllen und es in eine Wüste verwandeln. Der ewig wahre Grundgedanke ist der: Wer statt bei seinem Gotte bei der Welt Hülfe sucht, wird durch die Welt zu Grunde gerichtet. Diese Wahrheit, die durch die Schuld des Ahas keine rettende Bedeutung ge-

wann, erhielt anklagende: sie stand da als ein unverwerfliches Zeugniß, daß nicht der Herr sein Volk, sondern dieß sich selbst verlassen habe. Daß ein solches Zeugniß vorhanden, war eine nothwendige Bedingung der segensreichen Einwirkung des bevorstehenden Unglückes: ohnedem würde es nicht zur Buße, sondern zur Verzweiflung und zum Trotze geführt haben. Daß man die Erfüllung nicht bloß in der Zeit des Ahas suchen darf, erhellt daraus, daß in dem den Grundriß des Ganzen enthaltenden V. 17 auf das: bringen wird der Herr über dich und dein Volk, noch folgt und über das Haus deines Vaters. Danach wird in der Zeit des Ahas nur der Anfang der hier bezeichneten Drangsale zu suchen seyn, der Keim, aus dem sich alles Nachfolgende entwickelte. Man wird auch nicht bei demjenigen stehen bleiben dürfen, was Juda von den gewöhnlich sogenannten Assyrern erlitt. Es ist bezeichnend, daß in 2 Kön. 23, 29 Nebucadnezar König von Assur genannt wird. Assur als der erste Träger der Weltmacht repräsentirt die Weltmacht überhaupt.

Wir haben jetzt noch die in wesentlichen Stücken von der gegebenen abweichenden Erklärungen von V. 14—16 einer Prüfung zu unterwerfen. Das charakteristische Merkmal des Irrthums, der Zwiespalt der Ansichten tritt uns auch hier und zwar in sehr auffallender Weise bei denjenigen entgegen, welche die kirchliche Ueberzeugung bekämpfen.

1. Rosenmüller bekannte sich zu der Messianischen Erkl., nahm aber an, der Pr. habe gemeint, der Messias werde noch zu seiner Zeit geboren werden. Selbst einem Br. Bauer, Crit. der Synopt. 1 S. 19, drang es sich auf, daß Immanuel kein Anderer seyn könne als der Messias. Auch er meint aber, Jesaias habe einen Messias erwartet, der sofort geboren werden und der „Erretter aus der damaligen Collision“ werden sollte.

Diese Ansicht ist besonders von Ewald ausgebildet worden. „Falsch — sagt dieser — ist jede Erkl., welche nicht einsieht, daß der Prophet hier vom werdenden Messias spricht, von dem also, dem eigentlich das Land gehört und bei dessen Gedanken des Pr. Herz von seliger Hoffnung aufhüpft, C. 8, 8. 9, 5. 6." Er setzt aber, indem er sich in das Schauen des Glaubens nicht finden kann, was überhaupt der modernen Auslegung sehr unzugänglich ist, in V. 14 an die Stelle der idealen Gegenwart die wirkliche und meint der Pr. habe sich eingebildet, daß die Empfängniß und Geburt des Messias sofort erfolgen werde. Unter עלמה versteht er zwar wie wir eine Jungfrau, aber eine solche, die es jetzt noch ist, nächstens nicht mehr seyn wird, wobei verkannt ist, daß die Jungfrau als bereits schwanger und ihre Geburt als gegenwärtig erscheint. In V. 15 soll die Zeit, da der Knabe weiß u. s. w. das reifere Jünglingsalter zwischen 10—20 Jahren seyn. In diesem soll die Verwüstung des Landes durch die Assyrer eintreten, von der nachher in V. 17 ff. ausführlicher gehandelt werde. Dagegen (V. 16) schon bevor der Knabe in dieß reifere Alter tritt, also von jetzt an nach einigen Jahren, wird das verbündete Damascus und Ephraim schon verödet seyn, so wenig vermögen diese zwei Könige Jerusalem zu erobern und so gewiß steht diesem Lande zunächst eine göttliche Errettung bevor. Diese Erkl. zeigt sich nach allen Seiten als unhaltbar. Die Annahme, daß in V. 14 von der wirklichen Gegenwart die Rede sey, bürdet dem Pr. eine abgeschmackte Schwärmerei auf, und kann aus dem ganzen A. T. nichts Analoges für sich anführen. Dem Propheten liegt nach seinen sonstigen Aeußerungen noch viel zwischen der Mess. Zeit und der seinigen, nach C. 6, 11—13 nicht blos die gänzliche Wegführung des Volkes, als deren Werkzeuge er nicht schon die Assyrer betrachten konnte, da er sich stets gleichbleibt in der Verkündung, daß ihnen die Einnahme Jerusalems nicht gelingen werde, sondern auch noch ein späteres zweites

göttliches Gericht. Nach C. 11 soll der Messias als ein Reis aus dem völlig abgehauenen Stamme Isais hervorgehen. Diese Voraussetzung seiner Erscheinung, das völlige Herabsinken des Davidischen Stammes, war in der Zeit des Pr. noch in keiner Weise vorhanden. Nach C. 39 und a. St. erkannte der Pr. in Babel eine neu aufkeimende Weltmacht, welche dereinst in die Fußstapfen der in seiner Zeit bestehenden Assyrischen treten und das Gericht des Herrn über Juda vollziehen sollte. Wie auch bei dem Zeitgenossen des Pr. Micha eine lange Reihe von Ereignissen zwischen der Gegenwart und der Zeit, da die Gebährerin gebiert, liegt, wurde Th. 1 S. 485. 6 nachgewiesen. Ferner, mit allen anderen Pr. erwartet auch Jesaias den Messias aus dem Hause Davids, an welches das Heil durch die Verheißung Nathans in 2 Sam. 7 unzertrennlich geknüpft war und dessen hohe Bedeutung für Wohl und Wehe des Volkes auch aus seiner mehrfachen Nennung in uns. Cap. hervorgeht. Danach könnte hier also nur an einen Sohn des Ahas gedacht werden und zwar an Hiskias als den Erstgebornen. Da tritt aber die Schwierigkeit ein, welche schon Luther gegen die Juden geltend machte: „Die Juden verstehen den Ezechiam darunter. Aber indem die verblendeten Leute ihrem Irrthum aufhelfen wollen, geben sie selber ihre Faulheit und Unwissenheit an den Tag. Denn Ezechias ist fast neun Jahre vor dieser Weissagung geboren worden." Das Rahm- und Honigessen wird bei dieser Erkl. durchaus falsch als Bezeichnung des Zustandes der Verwüstung genommen, in dem sich das Land befindet. Daß die Redensart: das Böse verwerfen u. s. w. nicht das reifere Jünglingsalter bezeichnen kann, erhellt hinreichend aus der gegebenen Ausführung. Und so noch gar Vieles.

2. Mehrere läugnen zwar nicht die Beziehung auf den Messias, nehmen aber an, daß der Pr. zunächst einen Vorgang seiner Zeit vor Augen gehabt habe. Der Pr. soll, von einem

Knaben seiner Zeit redend, sich unter Leitung göttlicher Vorsehung solcher Ausdrücke bedienen, welche weit besser auf Christum passen und von diesem Knaben nur in einem sehr uneigentlichen Sinne gelten. So schon zu den Zeiten des Hieronymus ein deshalb von ihm getadelter Ungenannter: Quidam de nostris judaizans Esaiam proph. duos filios habuisse contendit, Jasub et Emmanuel. Et Emmanuel de prophetissa uxore ejus esse generatum, in typum domini salvatoris, ut prior filius Jasub, quod interpretatur relictus sive convertens, judaicum populum significet, qui relictus est et postea reversus, secundus autem, i. e. Emmanuel et nobiscum deus, gentium vocationem, postquam verbum caro factum, est et habitavit in nobis. Vertheidigt wurde diese Erkl. u. A. von Grotius, Richard Simon, Clericus, dann in uns. Jahrh. von Olshausen, welcher sagt: „Die Einheit der Beziehungen liegt in dem Namen Immanuel; der Sohn des Jesaias hatte den Namen, Christus aber das Wesen, er war der sichtbare Gott, den jener nur repräsentirte". In einer modificirten Gestalt bekennen sich zu dieser Auff. auch Lowth, Koppe, v. Meyer. Nach ihnen soll der Pr. zwar nicht von einem bestimmten Knaben reden, der zu seiner Zeit geboren werden soll, aber er soll doch an den Namen und die Schicksale eines Knaben, dessen Empfängniß er in diesem Augenblicke sich als möglich denkt, die Schicksale seines Vaterlandes knüpfen. Der nächste Verstand für Ahas — sagt v. Meyer, war dieser: wenn jetzt ein Mädchen heirathete, schwanger würde und einen Sohn gebähre, so mag sie ihn Gottmituns nennen, denn Gott wird zu dessen Zeit mit uns seyn." Schließlich jedoch soll sich die Weiss. auf Christum beziehen. Die Weiss., sagt Lowth, ist so feierlich eingeleitet, das Zeichen, nachdem Ahas die Aufforderung aus dem ganzen Naturbezirke eins nach seiner eignen Wahl zu bestimmen verworfen hatte, so sehr als ein von Gott selbst auserſehenes und gegebe-

nes Zeichen kenntlich gemacht, die Ausdrücke der Weissagung sind so einzig in ihrer Art und der Name des Kindes so ausdrucksvoll; sie fassen so viel mehr in sich als die Geburtsumstände eines gemeinen Kindes erfordern oder gar erlauben konnten, daß wir leicht voraussetzen können: in Gemüthern, die durch die allgemeine Erwartung eines großen aus dem Hause Davids hervorgehenden Erretters bereits vorbereitet waren, erregten sie viel weiter aussehende Hoffnungen, als die gegenwärtige Veranlassung einflößen konnte, besonders wenn sich finden sollte, daß in der gleichfolgenden unmittelbar nachher bekannt gemachten Weissagung dieß Kind mit Namen Immanuel als Herr und Fürst des Landes Juda behandelt würde. Wer konnte dieß anders seyn, als der Erbe des Thrones David, unter welchem Charakter eine große und sogar göttliche Person verheißen war." Die Gründe für die Mess. Erkl. sind in diesen Worten von Lowth ganz gut dargelegt. Die Annahme eines Doppelsinnes aber hat er so wenig wie ein anderer dieser Ausll. zu rechtfertigen vermocht. Näher betrachtet ist die Annahme ein bloßer Nothbehelf. Auf der einen Seite konnte man sich nicht entschließen, die Mess. Erklärung aufzugeben und mit ihr die Auctorität des Apostels Matthäus. Auf der andern Seite aber konnte man sich in das sanctum artificium nicht finden, womit der Pr., oder vielmehr der Heilige Geist, der durch ihn redete, Christum schon vor seiner Geburt geboren werden läßt, ihn in die Mitte des Volkslebens stellt und ihn das Volk durch alle Stadien seiner Existenz begleiten läßt. In Wahrheit fällt, wenn man die eigentliche oder auch die nächste Erfüllung in der Zeit des Ahas sucht, jede Ursache weg, eine höhere Beziehung auf Christum anzunehmen. Die Alma ist dann eine gewesene Jungfrau, die mit Maria, der Mutter des Herrn, die auch nach ihrer Schwangerschaft Jungfrau blieb, nichts gemein hat. Der Name Immanuel bezieht sich auf die Hülfe, die Gott in der gegenwärtigen Noth leisten soll.

3. Viele Ausll. läugnen jede Beziehung auf Christum. Diese Auslegung blieb lange Zeit ausschließliches Eigenthum der Juden, bis zuerst J. E. Faber zu Harmars Beobachtungen über den Orient 1 S. 281 ff. sie auf christl. Boden zu verpflanzen suchte*). Ihm folgte der Katholik Isenbiehl: neuer Versuch über die Weiss. vom Imm. 1778, in Folge deren er seiner theologischen Professur entsetzt und in's Gefängniß geworfen wurde. Die Hauptsätze seiner Schrift hatte er aus den Vorlesungen von J. D. Michaelis entlehnt. In der Bestimmung der Alma, welche den Immanuel gebähren soll, sind die Nichtmess. Ausll. sehr uneinig.

a. Die älteren Juden behaupteten, die Alma sey die Gemahlin des Ahas, Immanuel Hiskias. Nach dem dial. c. Tryph. 66. 68. 71. 77 herrschte die Ausl. unter ihnen schon zu des Justinus Zeit. Sie wurden aber von Hieronymus durch die Nachweisung widerlegt, daß Hiskias damals schon wenigstens 9 Jahre alt seyn mußte. Kimchi und Abarbanel verfielen nun auf die Annahme von einer zweiten Gemahlin des Ahas.

b. Nach A. soll die Alma eine uns nicht näher zu bestimmende Jungfrau gewesen seyn, welche an dem Orte zugegen war, wo Jesaias und der König miteinander sprachen und auf welche der Pr. mit dem Finger hinweist. So Isenbiehl, Steudel in einem Programm Tüb. 1815 u. A.

c. Nach A. soll die Alma keine wirkliche, sondern eine ideelle Jungfrau seyn. So J. D. Michaelis: „Um die Zeit, wenn eine, die jetzt noch Jungfrau ist, gebähren kann", u. s. w., Eich-

---

*) Gesenius nennt Pellicanus als den ersten Vertheidiger der Nichtmess. Erkl. Diese Angabe scheint aber aus einer flüchtigen Ansicht einer Anmerkung von Cramer zu Rich. Simons krit. Schriften 1 S. 441 hervorgegangen zu seyn, wo die Worte: „diese historische Deutung hat auch Pellican vorgezogen" sich nicht auf Jesaias, sondern auf Daniel beziehen. Ebenso wenig begründet ist auch die Andeutung, als ob Theodorus von Mopsveste die Mess. Ausl. verworfen habe.

horn, Paulus, Stähelin u. A. Das Zeichen soll also in einem bloßen Dichterbilde bestehen.

d. Eine Composition aus den beiden zuletzt angeführten Ansichten ist die Auffassung von Umbreit. Die Jungfrau ist ihm eine wirkliche, die er in seiner Umgebung erblickte, die Schwangerschaft und Geburt aber eine bloß gedachte, die Jungfrau soll dem Propheten die Bedeutung der guten Hoffnung geben. Diese Erkl. bürdet aber dem Pr. eine Indecenz auf. Es ist ferner nicht von einer möglichen, sondern von einer wirklichen Geburt die Rede. Daß Immanuel ein wirkliches Individuum, und zwar ein solches von eminenter Bedeutung ist, erhellt auch aus C. 8, 8, durch welche St. beide Erkl., die von der gewöhnlichen Jungfrau, der ersten besten, und die von der ideellen Jungfrau zurückgewiesen werden. Ebenso auch

e. die Erkl. von Meier, welcher unter der Jungfrau das Volk Juda versteht und die Schwangerschaft und Geburt ebenfalls rein dichterisch faßt. Die Thatsache, deren Anerkennung M. zu dieser ganz unbegründeten und keine eingehende Widerlegung verdienenden Hypothese geführt hat: „Die Mutter wird an uns. St. Jungfrau genannt und doch als schwanger bezeichnet. Physisch und äußerlich genommen enthalten die Worte einen Widerspruch" kommt in Wahrheit der Mess. Erkl. zu Gute.

f. Noch andere rathen auf die Frau des Propheten. So schon Abenesra und Jarchi. Durch die Auctorität von Gesenius wurde diese Hypothese eine Zeitlang die herrschende. Gegen sie entscheiden folgende Gründe, die zum Theil auch gegen die anderen Hypothesen sprechen. Da עלמה nur Jungfrau und nie junge und noch viel weniger eine ältere Frau bedeutet, so kann unmöglich dadurch die Gemahlin des Pr., die Mutter des Schear Jaschub bezeichnet werden, der schon so alt war, daß er seinen Vater begleiten konnte. Gesenius konnte nicht umhin, das Gewicht dieses Grundes anzuerkennen. Er erklärte sich zu

der Annahme geneigt, daß des Propheten frühere Frau gestorben sey und daß er sich darauf mit einer andern Jungfrau verlobt habe. Olshausen, Maurer, Hendewerk u. A. sind ihm darin gefolgt. Aber das ist ja eine schlechthin aus der Luft gegriffene Historie. C. 8, 3 wird die Frau des Pr. schlechthin „die Prophetin" genannt. Auch läßt sich nicht absehen, wie der Pr. verlangen konnte verstanden zu werden, wenn er durch den allgemeinen Ausdruck: die Jungfrau, seine präsumtive Verlobte bezeichnen wollte. Es fehlt an jeder Hindeutung auf ein näheres Verhältniß der Alma zu dem Propheten, und diese durfte in keiner Weise fehlen, wenn ein solches Verhältniß wirklich stattfand. Man müßte dann wenigstens mit Plüschke annehmen, daß er seine Verlobte mitgenommen und mit dem Finger auf sie gezeigt habe, eine Annahme, welche das Zeichen der Verlegenheit an der Stirne trägt, wie ebenso auch die Bemerkung von Hendewerk: „Nur müßte man dann auch annehmen, daß seine zweite Gattin auch schon vorher, als sie erst seine Verlobte war, Allen bei Hofe hinlänglich bekannt war, wenn gleich ihr Verhältniß zu Jesaias unbekannt seyn mochte, so daß schon darum an eine Hintertreibung des Wahrzeichens von Seiten des Königes nicht gedacht werden konnte." Hitzig bemerkt: „Die Annahme eines früheren Weibes des Jesaias entbehrt alles Fundamentes." Er zieht sich zurück auf die schon von Gesenius als unhaltbar erkannte Annahme, עלמה, Jungfrau, könne nicht blos eine junge Frau, sondern auch wohl eine ältere Frau bezeichnen. Dafür läßt sich auch nicht der Schein eines Beweises beibringen. Grade das jugendliche Alter bildet die Grundbedeutung des Wortes. Bei der Frau des Pr. kann an ein solches um so weniger gedacht werden, da er selbst schon ungefähr 20 Jahre sein prophetisches Amt bekleidete. Hitzig hat auch auf die Führung dieses Beweises ganz verzichtet. — Ein Sohn des Pr., wie überhaupt jedes Subject außer dem Messias, wird aus-

geschlossen dadurch, daß in C. 8, 8 Canaan das Land Immanuels genannt wird. — Ferner, es wird bei allen diesen Hypothesen das אות in unstatthafter Bedeutung genommen. Es kann hier nur eine Thatsache bezeichnen, wodurch wirklich die Empfänglichen von der bevorstehenden Befreiung entschieden vergewissert wurden. Dies geht schon aus dem Verhältniß dieses Zeichens zu dem früher von Ahas verworfenen hervor, wonach der Abstand kein gar zu großer seyn, sich nicht auf das Wesen beziehen darf. Dazu kommt der feierliche Ton, der etwas Großes und Wichtiges erwarten läßt. Ein bloßes Dichterbild, wie es hier nach der Hypothese von der ideellen Jungfrau oder von der wirklichen Jungfrau und ideellen Geburt vorliegen würde, entspricht sicher nicht den Anforderungen, welche in diesem Zusammenhange an das Zeichen gestellt werden müssen. Und wenn der Pr. die Geburt seines eignen Kindes so feierlich und in so erhabenen Worten angekündigt hätte, so würde er sich lächerlich gemacht haben. Dann: woher wußte der Pr. daß ihm nach neun Monaten ein Kind, oder, wenn man die Schwangerschaft als bereits eingetreten betrachtet, woher wußte er, daß ihm grade ein Sohn geboren werden würde? Das ist eine Frage, auf welche jene rationalistische Ausll. sich meist wohl hüten eine Antwort zu geben. Plüschke meint, der Pr. habe es auf eine kühne Vermuthung gewagt. Allein da hätte es ihm doch leicht ebenso ergehen können, wie bei der bekannten Geschichte in Worms (Eisenmenger entd. Judenth. 2 S. 664 ff.) und es wäre, wenn die Vermuthung fehlschlug, um sein ganzes Ansehen geschehen gewesen. Der Grund behält aber auch für diejenigen seine Wahrheit, welche die rationalistische Ansicht vom Prophetenthum nicht theilen. Prädictionen solcher Art gehören wohl der Wahrsagung an, aber nicht der Weissagung.

Die Weiss. C. 8, 23 — C. 9, 6.

Ein Kind ist uns geboren.

Der Prophet ist eifrig darauf bedacht, im Angesichte der Assyrischen Catastrophe dem Volke das drohende Elend als selbstverschuldet zum Bewußtseyn zu bringen, und zugleich der Verzweifelung zu wehren. Daher kommt er bald nach der Weissagung Cap. 7 noch einmal auf den Gegenstand derselben zurück. Die Situation ist in C. 8, 1—9, 6 dieselbe wie dort. Juda wird von Ephraim und Aram bedrängt. Es dauert noch eine ziemliche Zeit bis zur Verwüstung ihrer Länder. Der Termin in C. 7, 16: „ehe der Knabe wissen wird zu verwerfen das Böse und zu erwählen das Gute", und in C. 8, 4: „ehe der Knabe wissen wird zu rufen: mein Vater und meine Mutter", ist derselbe. Dieß steht namentlich fest, sobald erkannt wird, daß in der ersteren Stelle das Böse und das Gute im physischen Sinne zu nehmen ist. Der Sinn für den Unterschied der Speisen entwickelt sich bei dem Kinde ziemlich gleichzeitig mit der Sprachfertigkeit. Hätte der Pr. nicht ein und denselben Zeitraum bezeichnen wollen, so hätte er die Termini schärfer gegeneinander abgränzen müssen. Nach C. 8, 3 könnte es scheinen, daß zwischen den beiden Weissagungen mindestens die neun Monate liegen müssen zwischen der Empfängniß des Sohnes des Propheten und seiner Geburt. Indessen bei dem unverkennbaren Zusammenhange zwischen der Namengebung und der Aufnahme des Documentes in V. 1 und 2 wird man vielmehr annehmen müssen, daß in Bezug auf die beiden ersten Fut. mit ו conv. dasselbe gilt, was in Bezug auf das ויצר in Gen. 2, 19. Der Fortschritt liegt erst in dem ותלד. Das in jene Zeit fallende Moment ist die Geburt.

C. 8, 1—9, 6 bildet zu C. 7 die nothwendige Ergänzung, deren Keim bereits in C. 7, 21. 22 enthalten ist. Un-

begründet, dies erkannte der Pr. im Lichte des Geistes Gottes, ist die Furcht vor Aram und Ephraim; der in Wahrheit gefährliche Feind ist Assur, d. h. die gesammte zuerst durch Assur repräsentirte Weltmacht. Denn der König von Assur ist dem Pr. so zu sagen eine ideale Person. Die Pluralität der Weltmächte wird schon angedeutet in C. 8, 9, wo der Pr. die „Völker" und „alle Fernen der Erde" anredet. Später erhält er detaillirtere Aufschlüsse über einzelne Phasen der mit Assur ihren Lauf beginnenden Weltmacht. Mit dieser hatte der Pr. in C. 7 bloß gedroht. Hier beschäftigt er sich mit ihr vorzugsweise ermahnend, tröstend, verheißend, so daß also die beiden Abschnitte ein zweigetheiltes Ganzes bilden. Die Hauptsache ist, daß er sein Volk anleite bei der bevorstehenden Ueberfluthung durch die Weltmacht seinen Blick unverwandt auf den himmlichen Erlöser zu richten, der statt des Streites zu seiner Zeit Frieden bringen wird, statt des Elendes Heil, statt der Knechtschaft Herrschaft. Wie in C. 7, 14 das Bild Immanuels dem vor Aram und Ephraim verzagenden Volke vor Augen gestellt wird, so wird hier die Sorge Angst und Pein im Angesichte Assur's überwunden durch die Hinweisung auf das: „ein Kind wird uns geboren, ein Sohn wird uns gegeben". Es ist von großer Bedeutung für die richtige Auffassung der Messianischen Verkündung in C. 8, 23—9, 6, daß man den geschichtlichen Ausgangspunkt des ganzen Abschnittes und seine Tendenz klar erkenne. Wie überhaupt die Messianische Verkündung unter dem A. B. einseitigen Charakter trägt, so gehörten hierher vorzugsweise nur diejenigen Seiten in dem Bilde des Erlösers, welche geeignet waren, der Verzweiflung im Angesichte der Weltmacht und unter dem Drucke derselben wirksam zu begegnen.

Nach diesen Vorbemerkungen müssen wir noch näher in die Gliederung des Abschnittes eingehen.

Der Pr. erhält zuerst den Auftrag, die Ankündigung der baldigen Vernichtung der Feinde der Gegenwart wie ein gerichtliches Document aufzuschreiben und durch glaubwürdige Zeugen bestätigen zu lassen, C. 8, 1. 2. Er erhält dann den ferneren Befehl, einem Sohne, der ihm um dieselbe Zeit geboren werde, einen die baldige Vernichtung der Feinde ausdrückenden Namen zu geben, V. 3. 4. So weit die Verkündung der Errettung von Aram und Ephraim. Es folgt darauf in V. 5—8 eine Verkündung des Elendes, welches durch Assur kommen soll, von dem Ahas und der ungläubige Theil des Volkes nichts als Heil erwartete. Bis dahin nur Recapitulation und Bestätigung von C. 7. Allein dieß Elend soll nicht ewig dauern, soll nicht in Vernichtung enden. V. 9 und 10 redet der Pr. frohlockend die feindlichen Völker an und verkündet ihnen, was schon zu Ende von V. 8 leise angedeutet war, daß ihre Versuche dem Bundesvolke ein Ende zu machen, vergeblich seyen und zu ihrem Verderben führen werden. Der Glanz Assurs muß erbleichen vor dem leuchtenden Bilde Immanuels, welches dem Volke zuruft: seyd getrost, ich habe die Welt überwunden. Treffend Calvin: Constituendus est propheta velut in specula, unde cladem populi et Assyrios victores atque insolenter exultantes conspiciat, Christi vero nomine et conspectu recreatus, omnium malorum obliviscatur, quasi nihil passus sit, omnique miseria liberatus insurgat in hostes, quos dominus erat statim perditurus. Der Pr. unterbricht darauf die Heilsverkündung und legt die subjectiven Bedingungen dar, an welche die Ertheilung des Heiles oder vielmehr die Theilnahme an demselben geknüpft ist, zugleich mit der Verkündung des furchtbaren Unglückes, welches im Falle der Nichterfüllung derselben eintreten wird. Aber, fährt er zunächst in V. 11—16 fort, wer des Heiles theilhaftig werden will, das der Herr seinem Volke bestimmt hat, der muß im festen Glauben dasselbe von ihm erwarten und

dadurch sich innerlich von der ungläubigen Masse absondern, welche bei jedem Anscheine der Gefahr erzittert und Alles für verloren hält. Wer so schlecht, wie diese, in der vom Herrn verhängten Prüfung besteht, für wen die Gefahr Veranlassung wird, daß er die Glaubenslosigkeit seines Herzens offenbart, der geht in ihr wirklich zu Grunde. Daß er diese große und wichtige Wahrheit den Gemüthern der Empfänglichen einpräge, dazu wird der Pr. zum Schlusse nachdrücklich ermahnt. In V. 17: Und so harrete ich des Herrn u. s. w. berichtet der Pr., was diese Einsprache des Herrn auf ihn für eine Wirkung hervorgebracht, indirect damit lehrend, welche Wirkung sie auf Alle hervorbringen sollte. In V. 18 weist der Pr. das verzagende Volk auf sein, des nach V. 17 im Glauben Freudigen, Beispiel und auf seiner Söhne heilverkündende Namen hin. Das Heil und der Trost sind nur bei dem Gotte Israels zu suchen. Vergeblich sind daher — dieß führt V. 19—22 aus — alle andere Mittel, wodurch der glaubenslose Mensch es sich zu verschaffen sucht. Man kehre zu Gottes heiligem Gesetz zurück, welches in Deut. 18, 14 ff. gebietet, Aufschluß über die Zukunft und Trost nur bei seinen Dienern, den Propheten zu suchen, und selbst reich ist an Trost und Verheißung. Wo nicht, so ist rettungslose Noth, trostlose Verzweiflung die sichere und die nothwendige Folge. Von V. 23 an setzt der Pr. die unterbrochene Heilsverkündung fort. Was er im Vorigen gedroht im Fall des Abfalls von Gottes Wort, des Unglaubens, die Verdunkelung d. h. die Heilslosigkeit, das wird, wie der Pr. nach V. 21. 22 voraussieht, in Zukunft wirklich eintreten, da das Volk nicht die in V. 16 und 20 gestellte Bedingung erfüllen, nicht sprechen wird: „zum Gesetze und zum Zeugniß“, nicht im Glauben die Verheißung ergreifen und auf den Herrn hoffen wird. Mit Beziehung nun auf jene Darstellung des Unheiles als Verdunkelung stellt sich das durch des Herrn Gnade, der das Volk zwar züchtigt wegen

seines Unglaubens, aber es doch nicht dem Tode hingibt, zu gewährende Heil als ein großes Licht dar, welches die Dunkelheit vertreibt. Es scheint grade da am hellsten, wo die Finsterniß am größten war, in dem Landstrich, der äußerlich und innerlich dem Heidenthum preisgegeben, kaum mehr zum Lande des Herrn zu gehören schien, der Umgegend des Sees von Genezareth. Das Volk wird von Freude erfüllt über das vom Herrn ihm gewährte Heil, seine Erlösung von dem Joche seiner Dränger, der Knechtschaft der Welt, die nunmehr ein Ende nimmt. Als den Spender dieses Heiles schaut der Prophet ein göttliches Kind, welches, zur Herrschaft gelangt, dieselbe in gottmenschlicher Virtuosität führen, sich in Ewigkeit seines Volkes mit väterlicher Liebe annehmen und ihm Frieden schaffen, zugleich seine Herrschaft, das Reich Davids unendlich ausdehnen wird, nicht durch Waffengewalt, sondern durch Recht und Gerechtigkeit, deren Uebung die Völker zu ihm hinzieht, so daß mit der Mehrung der Herrschaft der Friede Hand in Hand geht. Die Bürgschaft für das wahrhaftige Eintreten dieser herrlichen Erfolge gewährt — darauf weist der Pr. zum Schluß hin — der Eifer des Herrn.

C. 8, 23. Denn nicht ist Verdunkelung dem Lande welchem Bedrängniß; in der früheren Zeit hat er Verachtung gebracht auf das Land Sebulon und das Land Naphthali und in der Folgezeit bringt er's zu Ehren, die Gegend am Meere, jenseits des Jordan, Galiläa der Heiden. Das כי steht in seiner gewöhnlichen Bed. denn. Man lasse sich durch nichts von dem Vertrauen auf den Gott Israels abbringen, man halte sich allein an sein Wort und seine Diener, das war der Grundgedanke des ganzen vorhergehenden Abschnittes. Er tritt uns noch zuletzt in V. 20 entgegen: „zum Gesetz und zum Zeugniß!" insofern dieß nämlich reich ist an Trost

und Verheißung. Hier nun wird diese Ermahnung begründet, nachdem vorher das Elend geschildert worden, das über diejenigen ergeht, die ihr nicht Folge leisten, durch die Hinweisung auf die schon in V. 9. 10 angedeutete Hülfe des Herrn, auf das Licht seiner Gnade, welches er in die durch die eigne Schuld des Volkes, durch seinen Unglauben und seinen Abfall herbeigeführte Finsterniß scheinen lassen wird, und zwar da am hellsten, wo diese Finsterniß am größten. Vergeblich sind die Versuche das כי in Verbindung mit dem nächst vorhergehenden Verse zu setzen, statt es auf den Hauptinhalt des vorherg. Abschnittes zu beziehen. Das כי kann weder doch noch ja heißen, und die seltsame Behauptung, daß es fast ganz ohne Bedeutung sey, findet in Jes. 15, 1 keinen Stützpunkt: „Die Last Moabs, denn in der Nacht wird die Stadt Moabs zerstört." Wird das משא falsch erklärt, so ist freilich mit dem כי nichts anzufangen. Daß מועף und מוצק in der Sache gleichbedeutend sind, zeigt V. 22, wo מעוף צוקה Dunkelheit der Bedrängniß s. v. ist a. Dunkelheit, die in Bedrängniß besteht, vgl. auch das: siehe Noth und Finsterniß, in dems. V. Unser V. steht zu V. 22 im Gegensatz. Der durch des Volkes Schuld herbeigeführten Verdunkelung steht hier die durch des Herrn Gnade herbeigerufene Aufhebung derselben entgegen. Das לא kann man entweder mit dem Nomen verbinden, oder man kann erklären: nicht ist Verdunkelung. Für die letztere Auffassung, gegen die nicht eingewandt werden kann, daß dann vielmehr אין stehen würde, scheint die Analogie des: „nicht machtest du groß die Freude", in C. 9, 2 zu sprechen. Hier negativ das Aufhören der Verdunkelung, in C. 9, 1 positiv das Eintreten des Lichtes. Das Suff. in לה bezieht sich, ebenso wie das Suff. בה V. 21, auf das ausgelassene ארץ. Das כ in כעת soll nach vielen Ausll. in der Bedeutung von כאשר stehen: so wie die frühere Zeit verächtlich gemacht hat u. s. w. Allein da das כ nie erweislich in der Bed. sowie

vorkommt, und da das כעת in der Bed. zur Zeit häufig ist, vgl. über Bileam zu Num. 23, 23, so wird man auch hier das כ als Zeitpart. nehmen und als Subject Jehova ergänzen müssen, der stets vor der Seele des Pr. steht und häufig nicht genannt wird, wenn die Sache selbst jedes andere Subject ausschließt. Von Bedeutung ist hier noch besonders, daß in V. 3 die Anrede ohne Weiteres an den Herrn gerichtet wird. Bei אחרון kann man entweder das כעת ergänzen — und dieß ist das zunächst liegende — oder man kann es als Accus. nehmen, die Folgezeit hindurch. Das הקל eig. leicht, dann verächtlich machen, mit Schmach bedecken, und das הכביד eig. schwer machen, dann ehren, eine Bed., die eigentlich dem Piel eigenthümlich ist, in der aber das Hiphil auch Jer. 30, 19 vorkommt, stehen im Gegensatze. Das ה locale in ארצה — mit dem ה paragog. kommt das Wort bei Jesaias nicht vor — zeigt, daß man eine gewisse Modification des Verbalbegriffes annehmen muß: Schmach und Ehre bringen. Das ארצה dann: zum Land hin. Der erst enger bestimmte Schauplatz der Schmach und der Ehre wird nachher erweitert. Zuerst wird nur das Land Sebulon und Naphthali genannt, weil dieses vorzugsweise von der Schmach betroffen werden und vorzugsweise zu Ehren gebracht werden sollte. Dann die ganze Gegend längs des Meeres zu beiden Seiten desselben. ים kann in diesem Zusammenhange, der die Stelle einer näheren Bezeichnung vertritt, nur der See von Genezareth, ים כנרת, Num. 34, 11 u. a. St. seyn, wie auch in Matth. 4, 13 die Bezeichnung Capernaums als ἡ παραθαλασσία aus dem Zusammenhange ihre nähere Bestimmung erhält. Das דרך kommt auch sonst in der Bed. versus vor, Ez. 8, 5. 40, 20. 46. Man wird das ארץ dabei hinzudenken müssen, wie bei dem folg. עבר הירדן. Daß Weg für Gegend, Landschaft stehe, ist ohne Beispiel. Die Gegend am Meere wird dann in ihre beiden Bestandtheile zerlegt, עבר הירדן, πέραν

τοῦ Ἰορδάνου, das Land am östlichen Ufer des Jordan, und Galiläa. Das letztere entspricht dem Lande Sebulon und Naphthali. Denn das Gebiet dieser beiden Stämme bildete den Kern von Galiläa. Gegen den Sprachgebrauch wollen mehrere das עבר הירדן in der Bed. das Land zur Seite oder diesseits des Jordan nehmen, indem sie von der falschen Voraussetzung ausgehen, daß die Ortsbestimmungen zu Anfang und zu Ende sich decken müssen. Dagegen spricht auch die Verbindung der östlichsten und der nördlichsten Gegenden, Peräas und Galiläas, in 2 Kön. 15, 29. Es werden dort erst einzelne Ortschaften genannt, welche Tiglathpilesar einnahm, dann die ganzen Landschaften „Gilead und Galila, das ganze Land Naphthali.“ Das letztere hebt denjenigen Theil Galiläas noch besonders hervor, welcher von der Catastrophe am stärksten und vollständig betroffen wurde. In dem: „Galiläa der Heiden“ ist das erstere eine schon zur Zeit des Pr. gangbare geographische Bezeichnung. Es ist kein Grund vorhanden, die Ausdehnung des alten Galiläa anders zu bestimmen, wie die des späteren, ihm einen geringeren Umfang zuzuweisen. In 1 Kön. 9, 11 wird gesagt, daß die zwanzig Städte, die Salomo Hiram gab, im Lande Galil lagen, nicht aber, daß darauf sich das Land beschränkte. Der sonst nirgends im A. T. vorkommende Zusatz: der Heiden, gehört dem Pr. an. Er dient als Fingerzeig darauf, worin die Schmach Galiläas und ebenso Peräas bestand. Dieß erkannte schon Theodoret: Γαλιλαίαν δὲ τῶν ἐθνῶν καλεῖ ὡς καὶ ἀλλοφύλων συνοικούντων τοῖς Ἰουδαίοις. διὰ τοῦτο καὶ ἐν σκότει πορευομένους καὶ ἐν σκιᾷ θανάτου καὶ χώρᾳ οἰκοῦντας ὀνομάζει τοὺς τῆς χώρας ἐκείνης οἰκήτορας καὶ τοῦ θείου φωτὸς ὑπισχνεῖται τὴν αἴγλην. Es ist von nicht geringer Bedeutung zu erkennen, daß Jesaias Galiläa nicht nach demjenigen bezeichnet, was es in der Zeit, da diese Weissagung ausgesprochen wurde, bereits war, sondern nach dem, was es in Zukunft werden sollte.

Die Heidennoth erscheint in C. 7 und 8 überall als eine zukünftige. Zu der Zeit, da der Prophet weissagte, war das Israelitische Gebiet noch in seiner Integrität. Er sagt in V. 4 und V. 5—7 den Einfall Assur's in das Israelitische Land als zukünftig voraus, und in der Gegenwart bedrängten die Zehnstämme in Verbindung mit Aram Juda. Die nach der klaren Voraussicht des Pr. drohende Uebermacht der Welt mußte sich besonders im Norden und Osten empfindlich kund geben. Denn das war die Gränzmark gegen die Asiatische Heidenwelt, von daher geschahen gewöhnlich die Einbrüche, es stand zu erwarten, daß die Heiden sich dort zunächst festsetzen würden, wie sie sich auch in der Vorzeit dort am längsten behauptet hatten, vgl. Richt. 1, 30—35, Keil zu 1 Kön. 9, 11. Schon bald nachher hörte der Name Galiläa der Heiden auf, ein bloß prophetischer zu seyn. Tiglathpilesar führte die Bewohner von Galiläa und Gilead in's Exil weg, 2 Kön. 15, 29. Später, da die Griechische Herrschaft „Palästina an den anziehendsten Stellen mit neuen Städten bevölkerte, viele unter den zerstörenden Kriegen zerrüttete wiederherstellte, diese mehr oder weniger mit Griechischen Sitten und Einrichtungen erfüllte und mit dem neu eröffneten weiten Handel und Verkehre auch das Griechische Wesen überall verbreitete" beschränkte sich diese Veränderung meist auf Galiläa und Peräa, Judäa blieb davon frei, vgl. Ewald Gesch. Israels 3, 2 S. 264 ff. In 1 Macc. 5 erscheinen Galaaditis und Galiläa als die Gegenden, wo die Existenz der Juden durch die mit ihnen untermischt wohnenden Heiden fast heillos gefährdet ist. Was es mit dem Galiläa der Heiden auf sich hat, kann man aus diesem Cap. lernen, wo auch der Ausdruck in V. 15 wiederkehrt. Mit der äußeren Abhängigkeit von den Heiden ging aber die geistige Hand in Hand. Den Einwirkungen heidnischen Wesens konnten diese Gegenden um so mehr nur geringen Widerstand entgegensetzen, da sie durch bedeutende Entfernungen von dem religiösen

Mittelpunkte der Nation, dem Tempel, und von der Hauptstadt geschieden waren, in der sich das höhere Israelitische Leben concentrirte. Folge dieser Entartung war die Verachtung, in der die Galiläer in den Zeiten Christi standen, Joh. 1, 46. 7, 52. Matth. 26, 69. Worin bestand aber die Ehre oder die Verherrlichung, welche Galiläa nebst Peräa in der späteren Zeit zu Theil werden soll? Daß wir dieselbe in keiner andern Zeit suchen dürfen als in der Messianischen, zeigt C. 9, 5, wo alles im Vorigen angekündigte Heil an die Person des Erlösers geknüpft wird. Der Herr brachte den größten Theil seines öffentlichen Lebens in der Umgegend des Sees von Genezareth zu. Dort lag Capernaum, sein gewöhnlicher Aufenthaltsort, seine *ἰδία πόλις*, Matth. 9, 1. Aus Galiläa waren seine meisten Jünger, in Galiläa verrichtete er viele Wunder, die Predigt des Evangeliums fand dort vielen Eingang; sogar der Name der Galiläer ging in den ersten Jahrhunderten auf die Christen über. Treffend Theodoret: *ἡ Γαλιλαία γὰρ τῶν ἱερῶν ἀποστόλων ἦν πατρίς· ἐν ἐκείνῃ τὰ πλεῖστα τῶν θαυμάτων ὁ δεσπότης εἰργάσατο· ἐκεῖ τὸν λεπρὸν ἐκάθηρεν· ἐκεῖ τῷ ἑκατοντάρχῳ τὸν οἰκέτην ἀπέδωκεν ὑγιᾶ· ἐκεῖ τὸν τῆς Πέτρου πενθερᾶς κατέσβεσε πυρετόν· ἐκεῖ τὴν Ἰαείρου θυγατέρα τὸν βίον ὑπεξελθοῦσαν ἐπανήγαγε πρὸς ζωήν· ἐκεῖ τοὺς ἄρτους ἐπήγασε· ἐκεῖ τὸ ὕδωρ εἰς οἶνον μετέβαλε.* Passend hat Gesenius Micha 5, 1 verglichen. So wie dort die Geburt des Messias dem kleinen, unansehnlichen Bethlehem zur Ehre gereichen soll, so soll hier das bisher mit Schmach bedeckte Galiläa, dem die Juden vorwarfen, daß dort nie ein Prophet aufgestanden sey, durch die Erscheinung des Messias zu Ehren gebracht und verherrlicht werden. Aus uns. St. floß die Meinung der Juden, daß der Messias in dem Lande Galiläa auftreten werde. Vgl. Sohar p. 1 fol. 119 ed. Amstelod. fol. 74 ed. Solisbac. יתגלי מלכא משיחא בארעה דגליל, revelabitur rex Messias in

terra Galilaea. Man muß sich aber hüten, Weissagung und Erfüllung in einen bloß zufälligen und äußerlichen Zusammenhang zu setzen, die erstere in eine Wahrsagung zu verwandeln und in Bezug auf die letztere anzunehmen, wäre der Buchstabe der Weissagung nicht gewesen, so hätte Jesus sehr wohl Judäa zum alleinigen Schauplatz seiner Wirksamkeit machen können. Beides, Weissagung und Geschichte, wird von einer höheren Idee beherrscht, von dem in Bezug auf die Gemeinde Gottes unbedingt gültigen Satze: wo die Noth am größten ist, da ist die Hülfe am nächsten. Stand es fest, daß das Elend des Bundesvolkes, das äußere und das geistliche, sich in Galiläa besonders concentrirte, so auch daß grade dieser Gegend Der, welcher zu den verlorenen Schaafen des Hauses Israel gesandt war, seine besondere Sorge widmen mußte. Die Weissagung ist in der einzelnen Erfüllung nicht untergegangen und die Erfüllung ist wieder Weissagung. Wo wir in der Kirche Christi ein neues Galiläa der Heiden erblicken, da dürfen wir auf Grund uns. Stelle zuversichtlich hoffen, daß die rettende Thätigkeit des Herrn sich herrlich entfalten wird.

C. 9, 1. Das Volk, das in Finsterniß wandelt, siehet großes Licht; die da sitzen im Lande des Todesdunkels, über denen gehet Licht auf. „Das Volk" sind die Bewohner der im vor. V. genannten Gegenden, diese aber nicht im Gegensatze gegen die übrigen Mitglieder des Bundesvolkes — denn Finsterniß soll nach V. 22 das Ganze desselben bedecken — sondern nur als der vorzugsweise in Betracht kommende Theil. Licht ist in der Symbolik der Schrift Heil. Worin nun hier das Heil besteht, das kann nicht aus uns. Worten selbst bestimmt werden, das muß vielmehr sich aus dem Zusammenhange ergeben. Man wird nicht leugnen können, daß danach das Dunkel zunächst in der heidnischen Bedrängung besteht, das Licht in der Befreiung von dieser Bedrängung und

in der Erhebung zur Weltherrschaft. Wir haben ja in V. 2 ff. die weitere Entfaltung des Lichtes oder Heiles. Es wird sich aber ebenso wenig verkennen lassen, daß der traurige Gefährte der äußeren Bedrängung durch die Heidenwelt das geistliche Elend der inneren Abhängigkeit von derselben ist. Ferner, daß die Erhebung des Volkes zur Weltherrschaft nicht ohne weiteres geschehen kann, da alles äußere Heil nach einer Grundanschauung des A. T. als durch die Bekehrung und Wiedergeburt bedingt erscheint. Du kehrst zurück zu dem Herrn deinem Gott, heißt es in Deut. 30, 2. 3, so kehrt der Herr dein Gott zu deinem Gefängniß zurück. Und ebendas. V. 6 u. 7: „Der Herr dein Gott beschneidet dein Herz und dann gibt der Herr dein Gott alle diese Flüche auf deine Feinde". Ehe Gideon als Erlöser des Volkes von Midian berufen wird, muß der Prophet dem Volke seine Sünde vorhalten, Richt. 6, 8 ff. u. Gideon selbst beginnt sein Werk nicht mit dem Kampfe gegen die äußeren Feinde, sondern er muß vor Allem als Jerubbaal gegen die Sünde Krieg führen. Alle Zeiten der Wohlfahrt des Volkes sind in der Geschichte zugleich Zeiten der geistlichen Belebung desselben. Man denke nur an David, Josaphat, Hiskias. Das äußere Heil stellt sich in der Geschichte immer nur als Beigabe dar, die dem Trachten nach dem Reiche Gottes zufällt. Ohne die innerliche Grundlage würde die Ertheilung der äußeren Wohlthat nur Spott seyn, da der heilige Gott doch sogleich wieder nehmen müßte, was er gegeben. Daß aber hier das äußere Heil, die Befreiung von der heidnischen Knechtschaft, die Erhebung des Volkes Gottes zur Weltherrschaft, wie sie in Christo so herrlich erfolgte, zunächst in's Auge gefaßt wird, das erklärt sich aus der geschichtlichen Veranlassung dieser prophetischen Rede. Sie tritt zunächst der Befürchtung des Unterganges des Reiches Gottes durch die Weltmacht entgegen. Ps. 23, 4: „Auch wenn ich wandle im Thal des Todesdunkels fürchte ich

kein Unglück: denn du bist bei mir, dein Stecken und dein Stab, sie trösten mich", ist um so mehr als Grundst. für unsern V. zu betrachten, da auch dieser Ps. sich auf das Ganze der Kirche bezieht. In der Erscheinung Christi und dem durch ihn mitten im tiefsten Elende gebrachten Heil fand Ps. 23, 4 seine herrlichste Bewährung. צלמות, Todesdunkel, ist die Finsterniß, welche im Tode oder im Scheol herrscht. Solche Zusammensetzungen kommen in der Regel nur bei Nom. propr. vor, nicht bei Appel., und so ist auch hier unter dem Lande des Todesdunkels die Hölle zu verstehen. Das Höllendunkel kommt aber durch eine abgekürzte Vergleichung nicht selten zur Bezeichnung des tiefsten Dunkels vor. Den Vergleichungspunkt gibt hier das erste Glied an. Parallel ist Ps. 88, 4 ff., wo Israel klagt, daß der Herr es in die dunkle Hölle hinabgestoßen. Die Präter. u. V. sind aus der prophetischen Anschauung zu erklären, welche das Zukünftige zur Gegenwart macht. So wenig sich auch die neuere Auslegung in dieß Schauen des Glaubens finden kann und so geneigt sie überall ist, an die Stelle der idealen Gegenwart die wirkliche zu setzen, so muß doch selbst Ewald zu uns. Abschnitte bemerken: „Als schilderte der Pr. etwas, das er längst in seinem Geiste als gewiß gesehen, stellt er hier alles in Perf. dar, und macht davon kaum einmal bei dem neuen Ansatze in der Mitte eine Ausnahme." In der Zeit, da der Pr. diese Weissagung aussprach, gehörte in der Wirklichkeit selbst das Dunkel noch der Zukunft an: die Weltmacht hatte noch nicht Gewalt über Israel gewonnen. Hier aber hat das Dunkel bereits das Licht vertrieben.

Wir müssen jetzt noch die Anführung unserer beiden V. in Matth. 4, 12—17 näher ins Auge fassen. Ἀκούσας δὲ, so beginnt der Abschnitt, ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Wenn gesagt wird, daß Christus sich nach erhaltener Nachricht von der Gefangennehmung des Johannes nach Ga-

liläa zurückgezogen habe, so kann nicht daran gedacht werden, daß Er in Galiläa Sicherheit vor Herodes gesucht habe. Galiläa gehörte ja grade dem Herodes, Judäa gewährte gegen ihn Sicherheit. Das ἀναχωρεῖν bezeichnet vielmehr das sich Zurückziehen in den angulus terrae Galiläa, im Gegensatze gegen den bürgerlichen und religiösen Mittelpunkt. Die Zeit des Anfanges der Predigt Christi (seine bisherige Wirksamkeit war nur eine Art von Vorspiel gewesen) wurde durch die Gefangennehmung des Johannes bestimmt, so gewiß als nach der Weissagung des A. T. die Gebiete der Wirksamkeit beider unmittelbar aneinander gränzten. Ebendamit aber auch indirect der Ort. Denn daß der Schauplatz der Hauptthätigkeit Christi Galiläa seyn müsse, war durch unsere Weissagung bestimmt. War also der Moment zum Beginn dieser Thätigkeit angebrochen, so mußte er sich auch nach Galiläa begeben. So ist der Zusammenhang der: Jesus, nachdem er die Nachricht von der Gefangennehmung des Johannes erhalten, in der für ihn die Aufforderung lag, seinen Beruf anzutreten, begab sich nach Galiläa und speciell nach Capernaum, V. 12. 13. Diese Gegend nämlich war als Hauptschauplatz der Mess. Thätigkeit durch die Weissagung bestimmt, 14—16. Dort also setzte er die Predigt des Johannes fort, V. 17. — Καὶ καταλιπὼν τὴν Ναζαρὲτ — heißt es in V. 13 — ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς Καπερναοὺμ τὴν παραθαλασσίαν, ἐν ὁρίοις Ζαβουλὼν καὶ Νεφθαλείμ. Christus hatte bisher zu Nazareth seinen festen Wohnsitz gehabt und von dort seine Wanderungen angetreten. Der nächste Grund, weshalb er nicht dort blieb, wird von Matthäus nicht angegeben. Wir ersehen ihn aber aus Lucas und Johannes. Matthäus faßt nach seinem Zwecke nur das Eine in's Auge, daß nach der Weissagung des A. T. Capernaum sich ganz besonders zum Wohnorte Christi eignete. Die Stadt lag an dem westlichen Ufer des Sees von Genezareth. Die Lage wird von Matthäus gegen seine sonstige Gewohnheit

so genau bestimmt, weil ihre Kenntniß zur besseren Einsicht in die Erfüllung der alttestamentlichen Weiss. diente. Die Bezeichnung τὴν παραθαλασσίαν steht in Bezug auf das ὁδὸν θαλάσσης in V. 15. Das ἐν ὁρίοις u. s. w. kann entw. heißen: an der Gränze von Sebulon und Naphthali, an dem Orte, wo die Gränze beider Stämme zusammentrifft, oder auch τὰ ὅρια kann nach Analogie des Hebr. גבולים die Gränzen in dem Sinne des Gebietes bezeichnen, wie in C. 2, 16. Die letztere Auffassung wird als die richtige erwiesen durch die Vergleichung des γῆ Ζαβ. καὶ Νεφθ. der Weissagung V. 15, auf welches die Worte in directer Beziehung stehen. Ob Capern. grade an der Gränze zwischen den beiden Stämmen lag, war für die Weissagung und also auch für Matthäus gleichgültig. — Das ἵνα πληρωθῇ weist nach der richtigen Bemerkung von de Wette nicht auf die Absicht, sondern auf den objectiven Zweck hin. Es fragt sich, worauf das ἵνα πληρ. zu beziehen ist, ob bloß auf das unmittelbar Vorhergehende, die Uebersiedelung von Nazareth nach Capernaum, oder zugleich auf das ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Das letztere ist das allein richtige. Die Weissagung, welche der Evangelist vor Augen hat, bezog sich in der Hauptsache auf Galiläa oder das Gebiet von Sebulon und Naphthali überhaupt. In Galiläa aber lag nach der ausdrücklichen Bemerkung des Evangelisten selbst auch Nazareth. Capernaum hatte vor ihm nur das Eine voraus, daß bei ihm das specielle ὁδὸν θαλάσσης der Weissagung sich wiederfand, und dann daß von dort aus auch das πέραν τοῦ Ἰορδάνου derselben sich besser realisiren ließ, indem über den See hin von dort eine leichte Communication mit dem transjordanischen Lande stattfand. So ist also die Verbindung die. Nach der Gefangennehmung des Täufers begab sich Jesus, um seine Wirksamkeit anzutreten, nach Galiläa, und speciell nach dem am See gelegenen Capernaum, damit also die Weissagung des Jesaias von der Verherrlichung Galiläas und speciell

der Gegend am See erfüllt würde. — Matthäus hat die St. abgekürzt. Aus C. 8, 23 hat er nur die Bezeichnung der Gegend herübergenommen, damit die Uebereinstimmung der Erfüllung und der Weissagung sichtbar werde. Das γῆ — τῶν ἐϑνῶν kann man entweder als ein aus seinem Zusammenhange losgerissenes Fragment nehmen, so daß man sich davor Gedankenstriche denkt und zu Ende einen Punkt setzt — dieß ist nach Vergleichung des Originales das natürlichste — oder man kann auch annehmen, daß die Worte, indem der Evangelist sie statt der abgebrochenen Verbindung mit dem Vorherg. in eine neue Verbindung setzt, mit dem in Apposition getretenen ὁ λαὸς das Subject des folg. Satzes bilden. Das ὁδὸν vertritt hier jedenfalls die Stelle des Adverbii, wenn sich auch aus dem Griech. Sprachgebrauche keine ganz entsprechenden Belege beibringen lassen. — Die Zuversicht, mit der Matthäus C. 8, 23 und 9, 1 auf Christum deutet, erklärt sich nur daraus daß er Christum als den in C. 9, 5. 6 geschilderten Urheber aller im Vorigen bezeichneten Segnungen erkannte. Ganz mit Unrecht also behauptete Gesenius, man brauche sich um so weniger zur Annahme der Mess. Erkl. von C. 9, 5. 6 zu entschließen, da dieselbe kein Zeugniß des N. T. für sich habe. — Es liegt am Tage, daß Matthäus die alttest. Weissagung nicht in Bezug auf irgend ein einzelnes specielles Ereigniß, das zu Capernaum vorfiel, anführt, daß vielmehr die ganze folgende Erzählung der herrlichen Thaten Christi in Galiläa so wie auch in Peräa bis zu Cap. 19, 1 dazu dient, ihre Erfüllung nachzuweisen und von diesem Citate beherrscht wird. Diese St. des Matthäus enthält den Schlüssel zu der Thatsache, warum er und ihm sich eng anschließend Lucas und Markus von hier bis zur letzten Reise Jesu nach Jerusalem ausschließlich Thatsachen berichten, welche in Galiläa und dem ebenfalls von Jesaias genannten Peräa geschahen. Daß man dieß,

was doch so offen zu Tage liegt, nicht wahrnahm, hat eine Menge unglücklicher Hypothesen hervorgerufen und sogar zu Angriffen gegen die Glaubwürdigkeit der Evangelien verleitet. Für Matthäus, welcher zeigen will, daß Jesus der Christ, der im A. B. verheißene Messias sey, mußte sich das Interesse im Angesichte unserer Weissagung nothwendig auf Galiläa concentriren, und Markus und Lucas folgten ihm, erkennend, daß eine ganz neue Bahn zu brechen nicht ihnen zukam. Es war dieß dem zweiten Apostel unter den Evangelisten vorbehalten.

V. 2. Du mehrest das Volk, dem du nicht großmachtest die Freude; sie freuen sich vor dir gleich der Freude in der Erndte, gleichwie sie frohlocken, wenn sie Beute theilen. Dem Pr. ist die Herrlichkeit der Mess. Zeit gegenwärtig; zahlreich, von allem Elende befreit, voller Freude schaut er das Bundesvolk; entzückt wendet er sich an den Herrn und preist, was er an seinem Volke gethan. Zu den Privilegien des Volkes Gottes gehört die Mehrung, welche zu allen Zeiten eintritt, wenn es durch seine Gerichte gesichtet und gelichtet worden. So fand sie z. B. statt in der Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil, vgl. Ps. 107, 38. 39: „und er segnet sie und sie mehren sich und ihr Vieh nicht mindert er. Sie welche gemindert und herabgesunken durch Bedrängniß des Leides und Kummers". Am herrlichsten trat aber diese Mehrung ein in der Zeit Christi, wo eine zahlreiche Menge von Adoptivsöhnen aus den Heiden in die Gemeinde Gottes aufgenommen wurden, und also die Verheißung an Abraham: ich will dich machen zum großen Volke (גוי, wie hier, nicht עם) ihre Enderfüllung erhielt. Daß der Zuwachs, den die Kirche durch die Aufnahme der Heiden erhielt, in Wahrheit nach biblischer Anschauung als Mehrung des Volkes, Israels zu betrachten ist, erhellt aus der Ausführung, welche in Th. 1 zu Hos. 2, 1 gegeben wurde. Der Grundgedanke von Ps. 87 ist: Zion die Geburtsstätte der Völker; durch die

neue Geburt treten die Heiden in Israel ein. Wie die Heiden sich um die Aufnahme in Israel bewerben, schildert Jesaias in C. 44, 5. Den Commentar zu dem: du mehrest das Volk, haben wir in C. 54, 1 ff., wo es im unmittelbaren Anschluß an die Weissagung von dem Knechte Gottes, der die Sünde der Welt trägt, heißt: „Juble du Unfruchtbare, die nicht gebahr, brich aus in Jubel und jauchze, die nicht kreisete, denn mehr sind der Söhne der Verwüsteten, denn der Vermählten spricht der Herr." Vgl. auch C. 66, 7—9 und Ezech. 37, 25. 26: Und David mein Knecht wird Fürst ihnen seyn in Ewigkeit. Und ich schließe ihnen einen Bund und ich gebe sie und mehre sie." Mehrere Ausll, wie Calv., Vitr. nehmen an, daß der Pr. hier (und ebenso in den beiden folg. V.) zunächst von einem näheren Glücke, von der schnellen Vermehrung Israels nach dem Babylon. Exil rede. Vitr. macht darauf aufmerksam, daß das Jüdische Volk nach dem Exil nicht blos Judäa erfüllt, sondern sich auch in Aegypten, Syrien, Mesopotamien, Kleinasien, Griechenland, Italien ausgebreitet habe. Und allerdings wird sich in dieser Mehrung, wie nicht minder auch schon in der neuen Blüthe des Volkes nach Sanheribs Niederlage, ein Vorspiel der eigentlichen Erfüllung nicht verkennen lassen, um so mehr, da auch diese vorläufigen Mehrungen, wie sie regelmäßig nach den Minderungen eintraten, dem Volke des Bundes in Bezug auf die zukünftige Erscheinung Christi zu Theil wurden. In eine noch directere Beziehung treten diese Mehrungen zu uns. Verkündung, wenn beachtet wird, daß der Prophet in Cap. 7 die Erscheinung Christi im Geiste anticipirt, und daß an diese Darstellung sich auch in uns. Abschnitte C. 8, 8. 10 anschließt. Zur Zurückweisung der Erkl. Umbreits: du machtest viel der Heiden, und dadurch entferntest du alle Freude, nun aber u. s. w. genügt schon allein die Parallelst. C. 26, 15: „du gibst Zuwachs dem Volke, Herr, verherrlichst dich, entfernest

alle Gränzen des Landes, wo durch הגוי, das Volk, wie hier Israel bezeichnet wird; wie öfter, wo es nur auf den Begriff der Menge, Masse ankommt, vgl. Gen. 12, 2. Nicht machtest du groß die Freude steht f. dem du früher die Freude nicht groß machtest, dem du früher gar geringe Freude gabst, über das du schwere Leiden verhängtest. Der Gegensatz ist ganz derselbe, wie in Cap. 8, 23, wo der früheren Bedrängniß die jetzt eintretende Nichtverdunkelung entgegensteht, der früheren Schmach die spätere Herrlichkeit, ebenso in C. 9, 1, wo das jetzige Licht gehoben wird durch den Contrast des früheren Dunkels. Daß der jetzigen Mehrung die frühere Nichtfreude entgegengestellt wird, zeigt, daß mit der Mehrung die Freude als verbunden zu setzen ist und daß es besonders in der Minderung seinen Grund hatte, wenn die frühere Freude eine gar geringe war. Wie Kummer und Minderung, Freude und Mehrung Hand in Hand gehen, zeigt Ps. 107, 38. 39. 41. Dann Jerem. 30, 19: „Und es gehet von ihnen Lobpreis und Stimme der Fröhlichen und ich mehre sie und sie werden nicht gemindert und ich ehre sie und sie sind nicht gering." Die Minderung ist nur ein einzelnes Symptom eines herabgekommenen freudelosen Zustandes, dem überall in dem Reiche Gottes durch Christum ein Ende gemacht wird. Die meisten alten Uebers. (LXX. Chald. Syr.) folgen der Randlesart לו, ihm hast du die Freude groß gemacht. Nach vielen neueren Ausll. soll לא nur eine andere Schreibart seyn für לו. Allein man kann für eine solche Schreibung keinen probehaltigen Beweis beibringen, man hat keinen Grund anzunehmen, daß das לא hier anders stehe, wie in C. 8, 23, und die Voranstellung des לו müßte befremden. Höchstens könnte angenommen werden, daß der Pr. einen Doppelsinn beabsichtigte: $\frac{\text{nicht}}{\text{ihm}}$ groß machest du die Freude. Auch abgesehen von solchem Doppelsinn ist jedenfalls hinter der Negation die Position verborgen: du mehrest das Volk und machest ihm groß die Freude, der du

früher minderteſt u. ſ w., und auf dieſe Poſition bezieht ſich, was die Engel in Luc. 2, 10 zu den Hirten ſagen: μὴ φοβεῖσθε, ἰδοὺ γὰρ εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην ἥτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ, ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτὴρ, ὅς ἐστι χριστὸς κύριος, vgl. Matth. 2, 10. — In dem Folg. drückt der Pr. zuerſt die Beſchaffenheit der Freude aus, dann ihre Größe. Die Freude über die erhaltenen Segnungen iſt eine Freude vor Gott, im Gefühle ſeiner unmittelbaren Nähe. Der Ausdruck iſt entnommen von den Opfermahlzeiten in den Vorhöfen des Heiligthums, des „Zeltes der Zuſammenkunft", bei denen man ſich vor dem Herrn freute, Deut. 12, 7. 12. 18. 14, 26. In dem Immanuel iſt Gott mit ſeinen Gütern und Gaben wahrhaftig in die Mitte ſeines Volkes getreten. Mit der Freude beim Beutetheilen wird die Freude nur verglichen, um ihre Größe zu bezeichnen, grade ſo wie mit der Freude in der Erndte, und vergeblich will Knobel hier eine Beutetheilung hineinbringen.

V. 3. Denn das auf ihm laſtende Joch und den Stab ſeines Nackens, den Stecken ſeines Treibers zerbracheſt du gleich dem Tage Midians. Der Grund der im Vor. angekündigten Freude des Volkes: die Befreiung von der Weltmacht, unter deren Druck es ſeufzte oder der Sache nach ſeufzen ſollte. Derjenige, der das Joch und den Stecken auflegt, der Treiber, welcher auf die Aegyptiſchen Frohnvögte anſpielt, vgl. Ex. 3, 7. 5, 10, iſt Aſſur und die geſammte durch ihn repräſentirte dem Reiche Gottes feindliche Weltmacht, welche durch Chriſtum einen tödtlichen Stoß erhalten ſollte und erhalten hat. Ein Vorſpiel der Erfüllung erfolgte durch die Niederlage Sanheribs unter Hiskias, vgl. 10, 5. 24. 27. 14, 25. Dann mußte Babel die zerbrechende Thätigkeit des Herrn erfahren, deren einzelne durch die Geſchichte hindurchgehende Phaſen hier in einen großen Act zuſammengefaßt werden. Obgleich die definitive Erfüllung erſt mit der Erſcheinung Chriſti im Fleiſche be-

gann, der zu den Seinen sprach: θαρσεῖτε ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον, so sind wir doch nach dem zu V. 2 bemerkten vollkommen berechtigt, auch die früheren Catastrophen der Weltreiche als Vorspiel der eigentlichen Erfüllung zu betrachten. שכם, die Schulter, paßt nicht als membrum cui verbera infliguntur. Sie kommt wie gewöhnlich als das Glied in Betracht, womit getragen wird. Der Stab oder die Zwingherrschaft ist eine schwere Last, vgl. 10, 27: „weichen wird seine Last von deiner Schulter". Gleich dem Tage Midians s. v. a.: wie du einst das Joch Midians zerbrachst. Diese Thatsache war zum Vorbilde des herrlichen Sieges der Zukunft über die Weltmacht ganz besonders geeignet, theils weil die Bedrängung durch Midian eine sehr schwere war — Midian und Amalek und die Söhne des Ostens brachen nach Richt. 7, 12 ein in das Land „wie Heuschrecken an Menge, und ihrer Kameele war keine Zahl, wie der Sand, welcher am Rande des Meeres, an Menge" — theils weil die Hülfe des Herrn (Du zerbrachest) damals eine besonders augenfällige. Ich will mit dir seyn, spricht der Herr zu Gideon in Richt. 6, 16, und du schlägst Midian wie Einen Mann. Dann in C. 7, 2: „Des Volkes ist zuviel das mit dir ist, daß ich geben könnte Midian in ihre Hand, damit Israel sich nicht rühme wider mich und spreche: meine Hand hat mir geholfen."

V. 4. Denn jeder Kriegsschuh angethan mit Dröhnen, und das Gewand gewälzt in Blut: es wird verbrannt, eine Speise des Feuers. Wir haben hier die Begründung der Thatsache, daß die Zwingherrschaft gebrochen wird: denn den Feinden des Reiches Gottes wird das Kriegshandwerk gründlich gelegt werden. Werden die dröhnenden Kriegsschuhe der Feinde nnd ihre blutbefleckten Gewänder verbrannt, so müssen sie selbst vorher vernichtet seyn. Ist dieß, so hat alle Fehde und Zwingherrschaft ein Ende. Denn „die Todten leben nicht und die Schatten stehen nicht auf" C. 26, 14. Daß das Verbren-

nen der Kriegsschuhe und der blutigen Gewänder hier als Folge der Vernichtung der Eroberer in Betracht kommt, daran lassen die Parallelst. Ps. 46, 10 und Ez. 39, 9. 10 keinen Zweifel. Nach diesen wird man auch nicht mit Meier daran denken können, daß die blutigen Gewänder Israel angehören.

V. 5. Denn ein Kind wird uns geboren, ein Sohn wird uns gegeben und es ist die Herrschaft auf seiner Schulter und man nennt seinen Namen Wunder-Rath, Gott-Held, Ewig-Vater, Friedefürst. Der Pr. hat bisher nur von dem Heile geredet, das von Galiläa aus sich über das übrige Land verbreiten soll. Erst hier tritt der Urheber dess. vor ihn in aller seiner erhabenen Herrlichkeit. Zu ihm gelangt, erhebt sich die Weissagung zu hohem Freudengefühl. Der Pr. schaut wie in C. 7, 14 den Heiland als bereits geboren. Daher die Präter. ילד und נתן. Wollte man aus dens. schließen, daß das Subject der Weissagung damals schon wirklich geboren seyn mußte, so müßte man auch wegen der Präter. in V. 1 ff., was kein Ausleger thut, annehmen, daß das verkündete Heil damals schon Israel zu Theil geworden. Mit Recht bemerkt Hitzig: „Weil er noch zukünftig ist, sieht ihn der Prophet in seiner ersten Erscheinung als Kind und Sohn eines Anderen.“ Wessen Sohn, das wird hier nicht gesagt, es wird als bereits bekannt vorausgesetzt. Seit 2 Sam. 7 konnte der Messias nur als Sohn Davids gedacht werden, vgl. das: „Auf dem Throne Davids“ hier in V. 6, und C. 11, 1. 55, 3. Als Sohn Gottes erscheint der Erlöser schon in Ps. 2 und daran schließt sich hier das Gott-Held an. In Anspielung auf uns. St. heißt es in Joh. 3, 16: οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον („Der Eifer des Herrn der Heerschaaren wird dieses thun,“ V. 6“) ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν. — Herangereift hat der Sohn die „Herrschaft auf seiner Schulter.“ Der Pr. stellt Christum der Weltmacht entgegen, welche dem

Volke Gottes den Untergang drohte. Hieher gehört also das Königliche Amt Christi und der Stand der Herrlichkeit. Parallel ist der Ausspruch Christi in Matth. 28, 18: ἐδόϑη μοι πᾶσα ἐξουσία. Der Herr hat es auch Joh. 18, 37 bekräftigt, daß er König ist, und auf Grund seiner eigenen Aussage hat Pilatus ihn am Kreuze als König bezeichnet. Ist sein Reich nicht von dieser Welt, Joh. 18, 36, so ist es darum um so mehr allherrschend. Dem ἐντεῦϑεν steht entgegen das: vom Himmel, in Dan. 2, womit dort die unbedingte Superiorität über alle Weltreiche und die zermalmende Gewalt als unzertrennlich verbunden gesetzt wird. Die Schulter kommt auch hier, wie in V. 3. 10, 27 insofern in Betracht, als auf ihr getragen wird, vgl. Gen. 49, 15. Ps. 81, 7. Der Träger des Amtes hat dasselbe gleichsam auf seinen Schultern. — Die Jüdischen Ausll., daran verzweifelnd, die folgenden Prädicate mit einigem Scheine auf Hiskias beziehen zu können, wollen, daß dieselben, mit alleiniger Ausnahme des letzten, den Nennenden, nicht den Genannten bezeichnen: es nannte ihn der Wunderbare u. s. w. den Friedensfürsten. Dagegen sprechen schon die Accente; die Nennung so vieler Namen Jehova's ist hier ganz unpassend; an allen übrigen St. bezeichnet das nach קרא שמו gesetzte Nomen immer den Genannten. Die neuere Auslegung hat Alles aufgeboten, die einzelnen Namen des tieferen Gehaltes zu berauben, um sie einem Messias im gewöhnlichen Jüdischen Sinne anzupassen, also dasjenige zu leisten, woran die Juden schon verzweifelt haben. Man hat aber dabei zu sehr die Namen vereinzelt betrachtet, übersehen, daß der volle und tiefere Sinn der einzelnen Prädicate, wie er sich zunächst darbietet, in der Verbindung, in der sie hier vorkommen, um so mehr festgehalten werden muß. Die Namen vollenden sich in der Vierzahl, der Signatur des Vollständigen, Abgeschlossenen. Sie bilden zwei Paare und jeder einzelne ist wieder aus zwei Wörtern zusammengesetzt. Der

erste Name ist פלא יועץ. Daß nämlich diese Wörter mit einander zu verbinden sind (Theodor. θαυμαστῶς βουλεύων) erhellt aus der Analogie der übrigen Namen, speciell des El Gibbor, mit dem der Pele Joez ein Paar bildet, und dann daraus, daß der יועץ allein in diesem Zusammenhange zu kahl seyn würde. Die Wörter stehen nicht im Verhältnisse des Stat. constr., sondern sie sind so verbunden, wie der פרא אדם in Gen. 16, 12. יועץ bezeichnet die Eigenschaft, auf die es ankommt. פלא weist hin auf den übernatürlichen, übermenschlichen Grad, in dem der König diese Eigenschaft besitzt, und auf den unendlichen Reichthum des Trostes und der Hülfe, der bei einem solchen Könige zu finden ist. Er ist als Rathgeber ein Wunder, unbedingt erhaben über alles, was die Erde an Virtuosität des Rathgebens darbietet. Da das פלא gewöhnlich Wunder im strengsten Sinne bedeutet, vgl. C. 25, 1: „ich will dich erheben, preisen deinen Namen, denn du thatest Wunder,“ Ps. 77, 15: „du bist der Gott, der Wunder thut,“ Exod. 15, 11, da es hier im Parall. mit אל Gott steht, da der ganze Zusammenhang auffordert, die Worte in ihrer vollen Bedeutung zu nehmen, so wird man es nur als willkürliche Abschwächung betrachten können, wenn mehrere das Pele Joez durch: außerordentlicher Rathgeber, erklären. Parallel ist Richt. 13, 18, wo der Engel des Herrn, da er die Geburt Simsons ankündigt, sagt: „warum fragst du nach meinem Namen? er ist wunderbar,“ פלאי, d. h. mein ganzes Wesen ist wunderbar, von unergründlicher Tiefe, und kann daher durch keinen menschlichen Namen bezeichnet werden. Dann ist auch Apoc. 19, 12 zu vergleichen, wo Christus einen Namen geschrieben hat, den Niemand weiß, denn nur Er selbst, zur Bezeichnung der unermeßlichen Herrlichkeit seines Wesens. Was hier zunächst von einer einzelnen Eigenschaft des Königes gesagt wird, das gilt zugleich für alle übrigen, das gilt von seinem ganzen Wesen. Der König ist als Rath-

geber ein Wunder, weil seine ganze Persönlichkeit wunderbar ist. Zugleich für die Verbindung der beiden Wörter und gegen die Abschwächung zeugt die Parallelst. C. 28, 29, wo es von dem höchsten Gotte heißt הפליא עצה, er zeigt sich wunderbar in seinem Rathe. — Der zweite Name ist El Gibbor, Gott-Held. Neben dem Vermögen, Rath zu fassen, ist zu einem guten Regimente die גבורה, die Stärke, die Heldenkraft erforderlich, vgl. C. 11, 2, wonach auf dem Messias der Geist des Rathes und der Stärke ruht. Was läßt sich von einem Könige erwarten, der nicht bloß, wie ein potenzirter David, das größte menschliche Maaß der Heldenkraft besitzt, der vielmehr Gott-Held und Heldengott ist, so daß mit seiner Erscheinung der Gegensatz des unsichtbaren Oberhauptes des Volkes Gottes und seines sichtbaren Stellvertreters, der so oft sich zum Schmerz des Bundesvolkes kund gab, vollkommen schwindet. Der Gottheld bildet den Gegensatz gegen einen menschlichen Helden, dessen Heldenthum immer ein beschränktes. El Gibbor kann nur heißen Gott-Held, ein Held, der dadurch alle menschlichen Helden unendlich überragt, daß er Gott ist. Den Versuchen zur Abschwächung des Namens stellt C. 10, 21 ein lästiges Hinderniß entgegen, wo das El Gibbor von dem höchsten Gott steht, eine Parallelst., die nicht zufällig sich findet, in der auch das שאר ישוב in absichtlicher Beziehung auf C. 7 steht: „der Rest wird zurückkehren, der Rest Jakobs zu dem Helden-Gott", der mit unbezwinglicher Stärke für die Seinen ausgerüstet ist, vgl. Ps. 24, 8: „Der Herr stark und ein Held, der Herr ein Kriegsheld." Die ältere rationalistische Auslegung suchte die Gottheit des Messias durch die Erklärung: starker Held zu beseitigen. So noch Gesenius. Diese Erklärung, vor der schon C. 10, 21 hätte warnen sollen, wurde von Hitzig für immer durch die Bemerkung beseitigt: „Gewöhnlich übersetzt man gegen allen Sprachgebrauch starker Held. Allein אל ist immer, auch in Stellen,

wie Gen. 31, 29 Gott, und in allen für die Bedeutung princeps, potens beigebrachten Stellen, sind die jedesmaligen Formen nicht von אל, sondern von איל abzuleiten, eig. Widder, dann Vorsteher, Leiter, Fürst." Durch diese Bemerkung ist namentlich die St. Ez. 32, 21 beseitigt, auf die man sich früher für die Uebers. starker Held zu berufen pflegte. Die אלי גבורים sind dort Widder der Helden. Die rationalistische Auslegung geht jetzt in ihren Versuchen, sich der lästigen Thatsache zu entledigen, auseinander. Hitzig meint: „Starker Gott — er faßt das גבור, was immer Held heißt, fälschlich als Adject. — wird der künftige Retter, von dem Göttliches und Menschliches nicht scharf trennenden Orientalen mit Uebertreibung genannt, sofern er göttlicher Eigenschaften theilhaftig wird." Aehnlich Knobel: „Starker Gott, so heißt der Messias, weil er sich in den Kriegen mit den Völkern als einen mit göttlicher Kraft ausgerüsteten Helden erweisen wird. Eine göttliche Natur beweist der Ausdruck ebenso wenig, wie wenn Ps. 82, 1. 6 vgl. Joh. 10, 34 f. die Könige überhaupt אלהים, Götter genannt werden. Wie Gott, diesem vergleichbar, ein würdiger Repräsentant Gottes und darum auch Gott genannt." Es ist allerdings nur Ein El Gibbor. Der Messias kann nach C. 10, 21 nicht neben dem höchsten Gotte El Gibbor seyn, sondern nur durch Theilnahme an seinem Wesen. Aber diese Theilnahme am Wesen, nicht die bloße Erfüllung durch eine Kraft Gottes, ist durchaus erforderlich zur Erklärung des Ausdruckes. In dem Mosaischen Gesetze werden allerdings alle diejenigen, die zu befehlen und zu richten haben, alle, denen in irgend einer Beziehung Ehrfurcht oder Ehrerbietung gebührt, als Repräsentanten Gottes auf Erden geheiligt, z. B. das Gericht ist Gottes, wer vor dasselbe tritt, tritt vor Gott. Aber der Name Elohim wird dort nur der Gott repräsentirenden richterlichen Behörde im Allgemeinen zugetheilt, dem Amte, nicht den einzelnen Individuen, welche

dasselbe bekleiden. In Ps. 82, 1 wird der Name Elohim in dem: inmitten der Götter richtet er, auch den einzelnen richterlichen Personen beigelegt. Vgl. auch V. 6. Aber diese Stelle bildet eine vereinzelte Ausnahme. Nach ihr unsere St. zu erklären, geht schon wegen C. 10, 21 nicht an, wo das El Gibbor in seinem vollen Sinne steht. Es darf nicht übersehen werden, daß jene Ausnahme der höheren Poesie angehört, daß der Verf. dort selbst in V. 6 in dem parallelen Gliede die Stärke des Ausdruckes mildert: „ich habe gesagt, ihr seyd Elohim, und Söhne des Höchsten ihr Alle", endlich, daß dort Elohim steht, der allgemeinste und vagste Name Gottes, hier dagegen El, ein persönlicher Name. Endlich Hendewerk, Ewald u. A. erklären: „Gottes-Held, s. v. a." göttlicher Held, der wie ein unüberwindlicher Gott kämpft und siegt." Dagegen hat aber schon Meier bemerkt, es müßte dann nothwendig Gibbor El stehen. Dann liegt am Tage, daß durch diese Erkl. das El Gibbor hier in unzulässiger Weise losgerissen wird von den St., wo es als Prädicat des höchsten Gottes vorkommt, vgl. außer 10, 21 noch Deut. 10, 17. Jerem. 32, 18. — Der dritte Name ist: Vater der Ewigkeit. Dieser läßt eine doppelte Erkl. zu. Mehrere vergleichen den Arabischen Sprachgebrauch, nach dem Vater einer Sache derjenige genannt wird, der sie besitzt, z. B. Vater der Barmherzigkeit, der Barmherzige. Dieser Sprachgebrauch findet sich nach der früher gangbaren Annahme im Hebräischen grade in Eigennamen sehr häufig, z. B. אבי טוב, Vater der Güte, Gütiger. Hienach wäre Vater der Ewigkeit s. v. a. Ewiger. Nach A. ist Vater der Ewigkeit Der, der ewig Vater, liebender Versorger seyn wird, vgl. 22, 21, wo Eljakim Vater der Bürger Jerusalems genannt wird, Hi. 29, 16. Ps. 68, 6. So Luther: „Der allezeit sein Reich und seine Kirche ernähret, in dem eine väterliche Liebe ohne Ende ist." Die letztere Auffassung ist unbedingt vorzuziehen. Gegen die erstere spricht,

daß alle übrigen Namen in directer Beziehung auf das Heil des Bundesvolkes stehen. Bei der bloßen Ewigkeit träte diese Beziehung nicht bestimmt genug hervor. Dann ist von Ewald mit Recht geltend gemacht worden, daß jener Sprachgebrauch im Arabischen immer der künstlichen, oft der scherzhaften Sprache angehöre. Ob er im Hebräischen überhaupt vorkomme, ist noch controvers. Ewald §. 27 läugnet, daß er auch in Eigennamen sich vorfinde. Die väterliche Liebe, die reiche Güte und Milde paßt vortrefflich nach den beiden ersten Namen, welche die unergründliche Einsicht, die göttliche Heldenkraft hervorheben. Den Begriff der Ewigkeit wollen die rationalistischen Ausll. abschwächen. Der „lebenslängliche Versorger" paßt aber gar schlecht zu dem Wunder-Rath und dem Gott-Helden. Die unbedingte Ewigkeit der Herrschaft des Messias wird auch sonst auf Grund von 2 Sam. 7 auf das nachdrücklichste hervorgehoben, vgl. Th. 1 S. 155 und tritt uns hier gleich wieder in V. 6 entgegen. Auch der Name Ewig-Vater führt auf göttliche Hoheit, vgl. C. 45, 17: „Israel wird erlöset vom Herrn mit ewiger Erlösung, ihr werdet nicht beschämt und nicht zu Schanden werden in alle Ewigkeit, C. 57, 15, wo Gott der ewig Wohnende שׁכֵן עַד genannt wird, dann Ps. 68, 6: „Vater der Waisen und Richter der Wittwen ist Gott in seiner heiligen Wohnung", wo die Fürsorge Gottes für die personae miserabiles gepriesen wird in specieller Beziehung auf das, was er für sein elendes Volk thut. Die Erkl. Hitzigs: Beutevater, paßt nicht zu dem prophetischen Style und kann überhaupt aus dem Hebräischen nichts Analoges anführen. Daß das עַד in seiner gewöhnlichen Bedeutung Ewigkeit zu nehmen ist, zeigt die Erwähnung der Ewigkeit der Herrschaft im gleich Folg. — Der vierte Name Friedefürst steht absichtlich zu Ende und ist stark zu betonen. Krieg, feindlicher Druck, die Noth der Knechtschaft, die dem Volke Gottes droht, ist es, was zunächst das

Auge des Proph. auf den Messias hingelenkt hat. Der Name weist zurück auf Salomo, welcher die Friedensherrschaft Christi vorbildete und der selbst im Hohenliede seinen Namen auf Christum überträgt, vgl. m. Comm. S. 1 ff., dann auf den Silo in Gen. 49, 10, vgl. Th. 1 S. 97. Man würde den Namen falsch verstehen, wenn man aus ihm schließen wollte, daß in der Messianischen Zeit aller Krieg aufhören werde. Wozu würde dann der Erlöser im Vorherg. als Gott-Held bezeichnet? Der Friede ist das Ziel, er wird allen Völkern in Christo dargeboten; die ihn aber verschmähen, die sich wider sein Reich erheben, die wirft er als Gottheld mit gewaltiger Hand nieder und erzwingt den Frieden für die Seinen. Der Krieg, so weit er stattfindet, wird aber in anderer Form geführt, wie unter dem A. B. Nach Micha 5, 9 ff. macht der Herr sein Volk äußerlich wehrlos, ehe es in Christo weltbesiegend wird, vgl. 1 S. 598. Nach C. 11, 4 schlägt Christus die Erde mit dem Stabe seines Mundes und tödtet den Bösen durch den Hauch seiner Lippen.

V. 6. Der Mehrung der Herrschaft und des Friedens ist kein Ende auf dem Throne Davids und über sein Reich, indem er es festigt und stützt durch Recht und Gerechtigkeit, von nun an bis ewig. Der Eifer des Herrn der Heerschaaren wird dieß thun. Man hat keinen Grund, d. V. an den vorigen anzuschließen: Zur Mehrung der Herrschaft und zum Frieden ohne Ende. Denn daß das ל in לשלום und למרבה füglich als bloße not. Dat. genommen werden kann, zeigt recht deutlich C. 2, 7. Nah. 2, 10. Hi. 16, 3, wo es grade bei קץ so vorkommt. Und der Einwand, das folgende להכין u. s. w. wolle dann nicht recht passen, fällt weg, wenn man erklärt: so daß oder indem er es stützt, vgl. Ew. §. 280 d. Die Worte bezeichnen die Basis, auf der die Mehrung der Herrschaft und der Friede ruht: Das Reich Gottes wird durch den Erlöser immer mehr an Ausdehnung gewinnen und dabei wird

vollkommner Friede die Welt beglücken. Denn nicht mit roher Gewalt, wie weltliche Reiche, bei denen Mehrung der Herrschaft und Friede nie miteinander verbunden, vielmehr unversöhnliche Gegensätze sind, sondern durch Gerechtigkeit soll dieß Reich gegründet und befestigt werden. Parallel ist Ps. 72. In V. 11—15 weist dort der S. hin auf das, „wodurch alle Völker und Könige bewogen werden, jenem Könige zu huldigen; es ist eben das, was im ganzen Ps. als die Wurzel alles Uebrigen erscheint, die absolute Gerechtigkeit des Königes." Minderung der Herrschaft und Krieg ohne Ende, das war es, was zunächst in Aussicht stand, und zwar weil, die auf Davids Throne saßen, nicht sein Reich durch Recht und Gerechtigkeit gestützt hatten. Der Ps. weist aber die zagenden Gemüther darauf hin, daß das nicht das Ende der Wege Gottes mit seinem Volke ist, daß zuletzt noch die Idee des Reiches Gottes ihre Verwirklichung finden wird. — Daß der Pr. bei der unendlichen Mehrung der Herrschaft an alle Völker der Erde denkt, zeigt die Grundst. Ps. 72, 8—11 und Parallelst. wie C. 2, 2—4. Mich. 5, 3. Sach. 9, 10. Zu dem Frieden ohne Ende, vgl. Ps. 72, 7, C. 2, 4. Micha 5, 4 und das: er redet Friede den Heiden Sach. 9, 10. Das על bezeichnet das Substrat, an dem sich die Mehrung der Herrschaft und der Friede äußert. Die Herrschaft des Davidischen Stammes und sein Reich gewinnt unendlich an Ausdehnung, und in demselben Maaße wächst auch der Friede. Der Pr. deutet in diesen Worten an, daß der Messias aus Davids Stamm hervorgehen wird, vgl. C. 11, 1, wo er ihn als den Sproß Isais bezeichnet. Das הכין befestigen, von Thron und Reich, 1 Sam. 13, 13 vgl. V. 14, 1 Kön. 2, 12 vgl. V. 24, dann hier C. 16, 5. Das: von nun an bis ewig, bezieht sich nicht, wie Umbreit annimmt, auf Alles in diesem V., sondern auf das unmittelbar Vorherg. Daß die Worte in ihrem vollen Sinne zu nehmen sind, wurde schon zu der Grundst. 2 Sam. 7, 13: „und ich be-

festige den Thron seines Reiches bis in Ewigkeit" gezeigt, vgl. Th. 1 S. 155. Michaelis: ita ut nunquam deficiat illa Davidi facta promissio. Das עתה bezieht sich nicht auf die wirkliche, sondern die ideale Gegenwart, die erste Erscheinung des Erlösers, auf das: „ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben und es ist die Herrschaft auf seiner Schulter." — Diese großartige Veränderung wird herbeigeführt durch den Eifer des Herrn, der seinem Volke diesen herrlichen König erweckt, vgl. Joh. 3, 16. Der Eifer ist an sich nur die Energie. Die Sphäre ihrer Bethätigung wird jedesmal durch den Zusammenhang näher bestimmt. In Exod. 20, 5. Deut. 4, 24. Nah. 1, 2 ist der Eifer die Energie des Zornes. Hier, wie in Hhl. 8, 6 und in C. 37, 32: „denn von Jerusalem wird ausgehen Rest und Entronnenes vom Berge Zion, der Eifer des Herrn der Heerschaaren wird dieses thun", ist der Eifer Gottes der energische Charakter seiner Liebe zu Zion.

Zum Schlusse noch einige Bemerkungen zur Geschichte der Auslegung von V. 5. 6. Die älteren Ausll. bezogen einstimmig diese V. auf den Messias. Selbst von den Juden wurde diese Erkl. erst später verlassen. Auf den Messias deuten die St. der Chald. Paraphrast, der unter dem Namen Breschit Rabbah bekannte Comm. über die Genesis zu C. 41, 44 bei Raim. Martini pugio fidei Th. 3 Abschn. 3 Cap. 14 §. 6, der Rabbi Jose Galiläus in dem Buche Echa Rabbati, einem Commentar über die Klagelieder, bei Raim. Mart. III, 3 Cap. 4 §. 13. Ben Sira fol. 40 der Ausg. Amsterd. 1679 zählt unter die acht Namen des Messias auch die aus uns. St. entnommenen: Wunderbar, Rathgeber, El Gibbor, Friedefürst. Die späteren Jüdischen Ausll. dagegen fanden es anstößig, daß der Messias hier gegen ihren Lehrbegriff als Gott geschildert wird. Sie verließen daher aus dogmatischem Grunde die recipirte Erklärung und suchten die Stelle dem Hiskias anzupassen. Unter ihnen

läßt jedoch R. Lipmann die Mess. Erkl. noch gewissermaßen gelten. Anerkennend, daß die Weissagung sich nicht ausschließlich auf Hiskias beziehen könne, dehnt er sie auf alle Nachfolger aus dem Hause Davids aus, mit Einschluß des Messias, durch den sie ihre vollkommenste Erfüllung erhalten soll. Unter den christlichen Ausll. verließ die Mess Erkl. zuerst Grotius. Selbst Clericus erkennt an, daß die Prädicate auf Hiskias nur sensu admodum diluto passen. In der Zeit der Herrschaft des Rationalismus wurde die Erklärung von Hiskias ziemlich gangbar. Gesenius modificirte sie durch die Annahme, der Ps. habe seine Messianischen Wünsche und Erwartungen an Hiskias geknüpft und die Realisirung derselben von ihm erwartet. Jetzt aber steht diese Erklärung verlassen da. Nach Gesenius ist Hendewerk der einzige, der sie noch zu vertheidigen sucht.

Gegen Hiskias entscheidet schon, daß hier von einer Verherrlichung die Rede ist, welche vorzugsweise dem zu dem Reiche der zehn Stämme gehörenden Galiläa zu Theil werden soll. Dann: betrachtet man auch die Weissagung nur als menschliche Vorahnung, wie konnte der Pr., dem man ja sonst einen so großen Scharfblick beilegt und daraus seine erfüllten Weissagungen erklären will, erwarten, daß der damals etwa neunjährige Hiskias, der unter so ungünstigen Verhältnissen auftrat, die Hoffnungen, die er von dem zukünftigen Herrscher ausspricht, realisiren, die Weltmacht definitiv und dauernd besiegen, sein Reich unendlich ausdehnen und eine ewige Herrschaft gründen werde? Wie konnte er dem Hiskias, der ihm in seiner menschlichen Schwäche vor Augen stand, göttliche Prädicate beilegen? Endlich, gegen den Messias spricht die unverkennbare Uebereinstimmung unserer Weissagung mit anderen Mess. St., namentlich mit Ps. 72 und mit C. 11 hier, wo selbst Gesenius die Beziehung auf Hiskias nicht zu behaupten wagte.

Das Reis Isais. C. 11. 12.

Diese Cap. gehören zu einem größeren Ganzen, welches mit C. 10, 5 beginnt. Was die Zeit der Abfassung dieser Rede betrifft, so erhellt aus C. 10, 9—11, daß Samaria schon erobert war. Die Weissagung kann hienach nicht vor dem sechsten Jahre des Hiskias verfaßt seyn. Die Niederlage des Assyrischen Heeres aber, welcher unter Sancherib Juda bedrängte, wird noch als zukünftig verkündet. Die Weissagung fällt hienach jedenfalls in das 6—14te Jahr des Hiskias. Daß sie kurz vor dem Untergange des Assyrischen Heeres ausgesprochen sey, und daher in das 14te Jahr des Hiskias gehöre, schließt man gewöhnlich daraus, daß in ihr der König von Assur als im Anzuge gegen Jerusalem begriffen dargestellt wird. Dieser Grund ist aber sehr unsicher. Es heißt die lebendige Anschaulichkeit der prophetischen Darstellung verkennen, die ideelle Gegenwart mit der wirklichen verwechseln, wenn man aus V. 28—32 schließen will, daß das Assyrische Heer schon die dort erwähnten einzelnen Stationen erreicht haben mußte. Höchstens kann man eben aus dieser Lebhaftigkeit der Darstellung schließen, daß das Assyrische Heer überhaupt schon im Anmarsche war, aber auch das nicht einmal mit Sicherheit. Doch spricht für die unmittelbare Nähe der Gefahr noch der Umstand, daß die Drohung in der Weissagung so sehr zurücktritt, daß sie von Anfang an tröstend und ermuthigend ist, gleich mit der Ankündigung des Unterganges Assurs und der Befreiung Judas von ihm beginnt. Dieß scheint darauf zu führen, daß die Stelle, welche sonst gewöhnlich die Drohung einnimmt, hier durch die Ereignisse selbst vertreten wurde, so daß von den beiden Feinden des Heiles, der stolzen Sicherheit und der Verzweiflung, hier nur der letztere zu bekämpfen war. Unsere Weiss. eröffnet hienach die ganze Reihe der Weiss. aus dem 14ten Jahre des Hiskias, dem merkwürdigsten Lebensjahre des

Propheten, reich an Entfaltung der göttlichen Herrlichkeit, in dem sich seine Weissagung in vollen Strömen ergoß und nach allen Seiten hin ausbreitete.

Die Weissagung zerfällt in zwei Theile. Der erste, C. 10, 5—34 enthält die Drohung gegen Assur, der sich eben anschickte, den tödtlichen Schlag gegen das Volk Gottes zu vollführen Daß wir in C. 11 keinen absolut neuen Anfang vor uns haben, erhellt schon aus der allgemeinen Analogie, wonach die Messianische Verkündung in der Regel nicht die prophetische Rede beginnt, noch bestimmter aber daraus, daß C. 11 mit: und, anfängt, wozu noch kommt, daß das Bild in dem ersten V. dieses Cap. sich offenbar auf das Bild in den letzten V. des vorigen bezieht; Assur stellte sich dort als ein stattlicher Wald dar, der durch des Herrn Hand abgehauen werden soll; hier dagegen erscheint das Haus Davids als ein abgehauener Stamm, aus dessen Wurzeln ein kleines Reiß aufschießen und, Anfangs unscheinbar, zu einem fruchtbringenden Baume emporwachsen wird. Der Zweck der ganzen Rede war der, bei dem Einbruche Assurs in das Land die Gläubigen zu stärken und zu trösten, ihnen, den an Gottes Reich verzagenden, zum Bewußtseyn zu bringen, daß der in ihnen war, größer sey als die Welt mit aller ihrer scheinbaren Macht, und dadurch sie zur gänzlichen Hingabe an ihren Gott zu erwecken. Zu diesem Zwecke schildert der Pr. zuerst die Catastrophe Assurs. Dann weist er in C. 11 hin auf die höchste Verherrlichung, welche der Gemeinde Gottes in Zukunft durch die Erscheinung Christi bestimmt ist, damit sie um so lebhafter erkenne, wie jede Besorgniß um ihre Existenz Wahnsinn.

Der Zusammenhang der beiden Theile mit einander tritt um so mehr ins Licht, wenn beachtet wird, daß, was in C. 10 von Assur gesagt worden, und besonders der Schluß in V. 33. 34: „Siehe der Herr Jehova der Heerschaaren schlägt ab Aeste mit Gewalt und die Stolzgewachsenen werden abgehauen und die

Hohen geniedrigt. Und er schlägt nieder den Dickicht des Waldes mit dem Eisen und der Libanon wird fallen durch den Herrlichen" auf ihn als Repräsentanten der gesammten Weltmacht geht, daß die Niederlage Sanheribs vor Jerusalem nur als die nächste, nicht als die volle und die eigentliche Erfüllung zu betrachten ist.

Aus der in gänzliche Niedrigkeit versunkenen Familie Davids — ist der Inhalt — wird dereinst ein Herrscher erstehen, der, Anfangs gering und unscheinbar, zu großer Herrlichkeit gelangen und reichen Segen spenden wird, ausgerüstet mit der Fülle des Geistes Gottes und seiner Gaben, ein Freund der Gottesfurcht, scharf und tief sehend und durch keinen Schein geblendet, gerecht und ein Helfer der Unterdrückten, ein allmächtiger Rächer der Bosheit, V. 1—5. Durch ihn sollen alle Folgen des Sündenfalls bis zu der nicht mit Vernunft begabten Schöpfung hin, in Menschenwelt und Natur, aufgehoben werden, V. 6—9. Um ihn sammeln sich die Heiden, früher den Götzen zugethan, V. 10. In V. 11—16 schildert der Pr. was er Israel leisten wird, auf das sich ja die Rede zunächst bezog, dem sie das: „fürchte dich nicht", einprägen sollte. Es erhält unter Ihm die Erlösung aus dem Zustande der Zerstreuung und der Verbannung von dem Angesichte des Herrn, die Beseitigung der verderblichen Zwistigkeiten, siegende Gewalt im Verhältniß zu der anfeindenden Welt, Hinwegräumung aller Hindernisse des Heiles durch den gewaltigen Arm des Herrn.

Die Beziehung der Weissagung auf den Messias ist unter allen Erklärungen die älteste. Wir finden sie in dem Targum Jonathans, welcher den ersten V. also wiedergibt: וְיִפּק מַלְכָּא מִבְּנוֹהִי דְיִשַׁי וּמְשִׁיחָא מִבְּנֵי בְנוֹהִי יִתְרַבֵּי. Der heil. Paulus führt in Röm. 5, 12 diese Weiss. an und erweist aus ihr die Berufung der Heiden. In 2 Thess. 2, 8 bedient er sich der Worte von V. 4 und legt das in ihm Ausgesagte Christo bei.

In Apoc. 5, 5. 22, 16 wird Christus in Beziehung auf V. 1 und 10 als die Wurzel Davids bezeichnet. Die Mess. Erkl. wurde von den meisten älteren Jüdischen Ausll. vertheidigt, namentlich von Jarchi, Abarbanel, Kimchi *). Zur ihr bekennen sich auch die meisten rationalistischen Ausll., namentlich die neueren fast ohne Ausnahme (Eichhorn, de Wette, Gesenius, Hitzig, Maurer, Ewald), die freilich zwischen Christo und dem Messias des A. T. unterscheiden, wie z. B. Gesenius sagte: „Züge als V. 4. 5 schließen jeden anderen als einen politischen Messias und König des Israelitischen Staates aus" und Hitzig: „ein politischer Messias, dessen Prädicate, namentlich V. 3 und 4 nicht auf Jesum passen."

Doch hat auch die nichtmess. Erkl. ihre Vertheidiger gefunden. Nach der Angabe Theodorets soll unter den Juden die St. auf Serubabel bezogen worden seyn. **) Zahlreichere und namhaftere Anhänger fand die Erkl. von Hiskias. Ihrer erwähnt schon Ephraem Syrus; unter den Rabbinen folgten ihr Moses Hakkohen und Abenesra; unter den christlichen Ausll. war Grotius der erste, der sich zu ihr bekannte, doch also daß er zugleich eine höhere Beziehung auf Christum annahm (Redit ad laudes Ezechiae, sub quibus sublimiores latent Messiae laudes). Ihm folgte Dathe; die alleinige Bez. auf Hiskias behauptete Hermann v. d. Hardt, in einer 1695 erschienenen Schrift, welche confiscirt wurde; dann eine Reihe von Ausll. in den Anfängen des Rationalismus, Bahrdt an der Spitze. Unter den Ausll. der letzten Decennien wird diese Erkl. nur noch von Hendewerk vertreten.

---

*) Ihre Zeugnisse finden sich gesammelt in der Schrift von Seb. Edzardi: Cap. XI Esaiae Christo vindicatum adv. Grotium et sectatores ejus inprimis Herm. v. d. Hardt, Hamb. 1696.

**) Ἄξιον δὲ θρηνῆσαι τὴν Ἰουδαίων ἐμβροντησίαν, οἳ τῷ Ζοροβάβελ ταύτην προσαρμόζουσι τὴν προφητείαν.

Für den Messias und gegen Hiskias entscheiden u. A. folgende Gründe:

1. Die Vergleichung der Parallelst. Der Messias erscheint hier unter dem Bilde eines Sprößlings oder Schößlings. Dies ist zur Bezeichnung des Messias so gewöhnlich, daß der Name Sproß fast gradezu zum Eigennamen dess. wurde, vgl. zu C. 4, 2. Auffallende Aehnlichkeit mit V. 1 hat Cap. 53, 2, wo der Messias zur Bezeichnung seiner anfänglichen Niedrigkeit ebenso wie hier mit einem schwachen und dünnen Reise verglichen wird. Ps. 72 und die Weissagungen C. 2. 4. 7. 9, Micha C. 5 bieten mit der unsrigen so viel Uebereinstimmendes dar, daß sie nothwendig auf dasselbe Subject bezogen werden muß. Die Aufnahme der Heidenvölker in das Reich Gottes, die Heiligkeit seiner Glieder, die Aufhebung alles Unfriedens sind Züge, welche in den Mess. Weissagungen beständig wiederkehren. 2. Es sind der Weissagung Züge eingeflochten, welche auf eine mehr als menschliche Würde ihres Subjectes führen. Von Bedeutung ist hier schon, daß die ganze Erde als die Sphäre seiner Herrschaft erscheint. Noch bestimmter wird die menschliche Gränze durch die Ankündigung überschritten, daß unter seiner Regierung die Sünde, ja alle Zerstörung in der äußeren Natur aufhören und die Erde in den seligen Zustand zurückkehren wird, in dem sie sich vor dem Sündenfall befand. Nach V. 4 tödtet er die Bösen auf der ganzen Erde durch sein bloßes Wort, was nur von Gott ausgesagt wird, und nach V. 10 werden die Heiden ihm religiöse Ehrfurcht beweisen. 3. Es wird hier ein künftiger Sproß Davids verheißen. Denn daß das ויצא in V. 1 als prophetisches Präterit. zu nehmen ist, zeigt der Anschluß an das vorige Cap., das sich mit Zukünftigem beschäftigt und in dem die Präter. prophetische Bedeutung haben, so wie die Analogie der folgenden Präter., von denen dieses durchaus nicht losgerissen werden darf. Hiskias aber hatte zur Zeit der Abfassung

8 *

unserer Weiss. schon längst die Regierung angetreten. 4. Die Verhältnisse, unter denen der Pr. den König auftreten läßt, sind ganz andere, wie die der Zeit des Hiskias. Nach V. 1 und 10 soll bei der Erscheinung des Verheißenen das Davidische Königshaus völlig herabgekommen und in die Niedrigkeit des Privatlebens zurückgelangt seyn. Der Messias erscheint dort als ein zartes Reis, das aus den Wurzeln eines abgehauenen Stammes hervorsproßt. Auch darin, daß der Stamm nicht nach David sondern nach Isai benannt wird, liegt angedeutet, daß die Königliche Familie alsdann in die Dunkelheit des Privatstandes zurückgesunken seyn soll. Dieß paßt nicht auf Hiskias, unter dem das Davidische Königthum seine Würde behauptete, sondern nur auf Christum. Ferner, in V. 11 ff. wird die Rückkehr nicht blos der Glieder des Zehnstämmereiches, sondern auch der Judäer aus allen Ländern der Erde, wohin sie zerstreut worden, angekündigt. Dieß muß sich auf eine weit spätere Zeit beziehen, als auf die des Hiskias; denn zu seiner Zeit war noch gar keine Wegführung der Judäer vorgefallen. Dieser Grund entscheidet auch gegen die falsch modificirte Messianische Erkl., wie Ewald sie vorgetragen hat, nach welcher der Pr. die Erscheinung des Messias unmittelbar nach dem Strafgerichte über die Assyrer und der Umkehr und Besserung der von dem Strafgerichte Verschonten in der Gemeinde erwartet haben soll. Die angeführten Thatsachen zeigen, daß dem Propheten zwischen der Erscheinung des Messias und der Gegenwart und nächsten Zukunft noch ein weiter Zwischenraum lag, in dem eine gänzliche Veränderung der gegenwärtigen Gestaltung der Dinge vorgehen sollte. Von besonderer Bedeutung ist hier V. 11. Dieser stellt eine ganze Reihe von Catastrophen über Israel durch die Weltmächte in Aussicht, die in der Zeit der Erscheinung des Königes schon eingetreten seyn sollen und die außerhalb des geschichtlichen Horizontes in der Zeit des Propheten lagen.

Eine gewisse Wahrheit liegt der Erklärung von Hiskias allerdings zu Grunde. Der Grundgedanke unserer Weissagung: die Hoheit der Weltmacht ist Weissagung ihrer Erniedrigung, die Erniedrigung des Davidischen Königthums ist Weissagung seiner Erhöhung, sollte sich im Vorspiele schon damals realisiren. Aber der Prophet bleibt bei diesen schwachen Anfängen nicht stehen. Er weist hin auf die unendlich größere Realisirung dieser Idee in ferner Zukunft, wo die Erniedrigung noch weit tiefer seyn sollte, die Verherrlichung aber auch noch unendlich größer. Wer erst die Erscheinung Christi im lebendigen Glauben umfaßt hatte, dem mußte es leicht werden auch in der vorliegenden Verwickelung auf das niedere Heil zu hoffen.

Die der rationalistischen Auslegung beliebte Unterscheidung zwischen dem „politischen Messias" unserer Weiss. und „Jesus von Nazareth" beruht in der Hauptsache nur darauf, daß der Rationalismus Christum nur als Menschensohn kennt und von seinem wahrhaftigen ewigen Königthum nichts weiß. So muß ihm nothwendig eine Weissagung als nicht zutreffend erscheinen, welche, die Andeutung der anfänglichen Niedrigkeit in V. 1 abgerechnet, ganz auf den verherrlichten Christus geht. Ein „politischer Messias" in gewöhnlichem Sinne aber wird grade durch V. 4 ausgeschlossen, auf den man sich vorzugsweise beruft. Auf einen solchen paßt in keiner Weise das: er schlägt die Erde mit dem Stabe seines Mundes und durch den Hauch seiner Lippen tödtet er den Bösen." Ebenso gehen auch V. 6—9 ganz über das Bereich eines politischen Messias hinaus. Was auf einen solchen auf den ersten Anblick zu führen scheint, gehört der Einkleidung an, die von den Vorgängern und Vorbildern auf dem Throne Davids entlehnt wird und werden mußte, da Christus als derjenige gezeichnet werden sollte, in dem das Davidische Königthum zu seiner vollen Wahrheit und Glorie gelangt.

In dem ganzen Abschnitte erscheint der Erlöser als König.

Ganz natürlich. Denn er bildet den Gegensatz gegen den König von Assur. Vergeblich hat noch **Umbreit** sich bemüht, prophetische Elemente in die Schilderung hineinzubringen. Dadurch wird der Sinn wesentlich alterirt. Man muß scharf den Ausgangspunkt des Pr. ins Auge fassen. Denjenigen, welche ängstlich besorgt waren, das Davidische Königthum möchte durch das Assyrische zu Grunde gehen, hält er das leuchtende Bild des Reiches Davids in seiner letzten Vollendung entgegen. Hatten sie dieß in ihr Herz aufgenommen, so mußte ihnen der König von Assur in ganz anderem Lichte erscheinen: er mußte ihnen wie ein erbärmlicher Wicht vorkommen. Der Riese schrumpfte sofort in ein winziges Zwerglein zusammen und die Thräne noch im Auge mußten sie über sich selbst lachen, daß sie sich vor ihm so gefürchtet hatten.

Wie gewöhnlich in den Messianischen Weissagungen, so ist auch hier auf die zeitliche Entwickelung des Reiches Christi keine Rücksicht genommen. Alles ist daher erst dem Anfange nach erfüllt, und die vollkommene Erfüllung steht erst in der Zukunft bevor, in der, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen und das abtrünnige Israel bekehrt worden, auch in der äußeren Natur die Folgen des Sündenfalls aufgehoben werden sollen.

V. 1. **Und es geht eine Ruthe auf von dem Stumpfe Isais, und ein Reis aus seinen Wurzeln wird Frucht bringen.** Daß die Worte des ersten V. sich in der heiligen Siebenzahl vollenden, getheilt durch die drei und vier, weist darauf hin, daß der Pr. hier das Gebiet der Offenbarung eines Geheimnisses des Reiches Gottes betritt. Ganz anders, beginnt der Pr., wie das so eben verkündete Schicksal Assurs, wird das Schicksal des Davidischen Königshauses seyn. Assur wird erniedrigt, da er am erhabensten war, der Libanon fällt durch den Herrlichen. Dagegen das Davidische Königthum wird erhöht werden, wenn es am tiefsten erniedrigt seyn wird. Wer wollte

also zagen, wenn es mit ihm bergab geht! Luther: „Es ist dieß ein kurzer Inbegriff der ganzen Theologie und der göttlichen Werke, daß Christus nicht eher kam bis der Stamm erstorben und ganz ohne Hoffnung war; daß also, wenn alle Hoffnung aus ist, man glauben soll, daß die Zeit des Heiles sey, und Gott sey alsdann am allernächsten, wenn er am weitesten entfernt zu seyn scheint. Derselbe Gegensatz liegt vor in Ez. 17, 24: Der Herr erniedrigt den hohen Baum der Weltmacht, und erhöht den niedrigen Baum des Davidischen Geschlechtes. Daß das גזע nicht, wie mehrere rationalist. Ausll., zuletzt Meier, behauptet haben, Stamm überhaupt bedeutet, sondern vielmehr Stumpf, truncus, κορμὸς, wie Aq. Symm. Theod. übersetzen, dafür spricht 1) die Abstammung von גזע, im Arab. secuit, gleichbedeutend mit גדע abhauen, C. 9, 9. 10, 33. Auf die letztere St. steht das גזע hier in deutlicher Beziehung. Die stolzen Bäume Assurs werden abgehauen, aus dem abgehauenen Stamme Isais erwächst ein neuer Baum, der die Erde überschattet und für ihre Wohner heilsame Früchte bringt. 2) Der Sprachgebrauch. Die Bed. Stumpf wird an den beiden St., wo das גזע noch vorkommt, durch den Zusammenhang erfordert. In Hi. 14, 8 liegt dieß am Tage. Die ganze St. V. 7—9 ist für die bildliche Darstellung uns. V. erläuternd: „Denn der Baum hat noch Hoffnung; wenn er abgehauen wird, so treibt er wieder und sein Sprößling hört nicht auf. Wenn altert in der Erde seine Wurzel und im Staube erstirbt sein Stumpf, so sproßt er vom Geruche des Wassers und treibt Zweige wie ein Neugepflanzter". Wir haben hier die Ausführung des Bildes in unserem V. Was für den absterbenden natürlichen Baum das Wasser, das ist für den absterbenden, bis auf die Wurzel abgehauenen Stamm des Davidischen Geschlechtes Gottes Geist und Gnade. In der zweiten St. Jes. 40, 23. 24 hat man nur durch falsche Deutung גזע von dem Stamme überhaupt verstanden. „Er macht

Fürsten zu nichte, vernichtet Regenten der Erde. Sie werden nicht gepflanzt, sie werden nicht gesäet, ihr Stumpf treibt nicht Wurzel in der Erde." Der Pr. erweist hier Gottes Erhabenheit über die Creatur, die er vorher aus der Erschaffung und Erhaltung der Welt dargethan hatte, aus der Nichtigkeit alles dessen, was auf Erden den größten Schein selbstständiger Macht hat. Alle irdische Größe, die sich gegen ihn in Opposition stellt, zu vernichten, ist ihm nur ein Spiel. Er bläst sie weg und sie ist spurlos verschwunden. Wenn Gott nicht will, so gelangen die Fürsten zu keinem festen Bestehen und Gedeihen (sie werden nicht gepflanzt und nicht gesäet), sie gleichen einem abgehauenen Stamm, der keine Kraft mehr hat, in der Erde Wurzeln zu treiben. Ein nicht gepflanzter Baum vertrocknet, ein nicht gesäetes Korn bringt keine Frucht, ein abgehauener Stamm treibt keine Wurzel. 3) Der Zusammenhang. Es heißt im zweiten Gl.: ein Schößling aus seiner Wurzel wird Frucht tragen. Will man dieß nicht ganz unpassend von einem wilden Schößling erklären, der neben einem noch stehenden Baume aus der Wurzel aufschießt, so wird man sich einen bis auf die Wurzel abgehauenen Stamm zu denken haben. Gegen Hendewerk, welcher bemerkt: „ein mittelbarer Wurzelschößling, der sich aus der Wurzel heraus und den Stamm hindurch entwickelt" und Meier: „dem Stamme entspricht die Wurzel und beide zusammen bilden den lebendigen Baum" entscheidet V. 10, wo der Messias ohne weiteres, ohne daß des Stammes auch nur gedacht wird, als Wurzelschößling, שרש, bezeichnet ist. Dann C. 53, 2, wo der Messias als ein Wurzelschößling aus dürrem Lande erscheint. 4. Nur wenn גזע die Bedeutung Stumpf hat, erklärt es sich, warum von dem גזע Isais die Rede ist, und nicht Davids. 5. Durch die ganze übrige Prophetie zieht sich die Voraussetzung, daß der Messias zur Zeit der tiefsten Erniedrigung des Davidischen Geschlechtes, nach völligem Verluste der Königlichen Würde geboren werden

soll. Daß Micha die Davidische Familie zur Zeit der Erscheinung Christi als gänzlich herabgesunken betrachtet, wurde Th. 1 S. 591 gezeigt. Vgl. noch zu Am. 9, 11, und die gleichfolgenden Bemerkungen über Matth. 2, 23. — Hitzig muß anerkennen, daß גזע nur den abgehauenen Stamm bezeichnen könne, behauptet aber, Isai als Individuum werde, weil er schon längst gestorben als abgehauener Stamm bezeichnet. Dagegen spricht aber schon das nachgewiesene Verhältniß zu den letzten V. des vor. Cap., die unverkennbare Correspondenz des גזע mit dem גדועים in C. 10, 33. Dann fällt auch der so offenbar vom Pr. beabsichtigte Gegensatz auf diese Weise ganz weg. Daß ein schon gestorbener Mann einen herrlichen Nachkommen hat, ist gar nichts Auffallendes. Dazu kommt, daß bei dieser Annahme gar nicht erklärt wird, warum Isai genannt wird, und nicht wie sonst immer David, der Königliche Ahnherr. Endlich werden bei dieser höchst gezwungenen Erklärung die Parallelst. ganz außer Acht gelassen, in welchen ebenfalls die Lehre enthalten ist, daß der Davidische Stamm zur Zeit der Erscheinung Christi völlig herabgesunken seyn wird. Der Grund aller ohnmächtigen Versuche, den hier klar vorliegenden Sinn zu beseitigen, ist die Scheu, in der Weissagung ein Element anzuerkennen, was über das Gebiet patriotischer Phantasie und menschlicher Erkenntniß hinausliegt. Allein diese unklare Scheu sollte man hier um so mehr aus dem Spiele lassen, da die Einsicht, daß es mit Israel immer tiefer bergab gehen werde, ehe es in Christo zu der vollen Höhe seiner Bestimmung gelange, auch nach andern Stellen dem Pr. ganz unläugbar beiwohnte. Wir erinnern nur an die Weissagungen C. 5 und 6, welche letztere zu vergleichen um so näher liegt, da in ihr in V. 13 das Bundesvolk zur Zeit des Eintretens des Mess. Reiches als ein gefällter Baum erscheint, was das hier angekündigte Herabsinken des Davidischen Geschlechtes zu seiner Voraussetzung hat. Dann daran, daß in unserer Weissa-

gung selbst die Wegführung Israels in alle Länder der Erde als zukünftig vorhergesehen wird, was um so mehr analog ist, da die Voraussicht auch dort, wie hier, sich in der Form der Voraussetzung darstellt, nicht der ausdrücklichen Vorherverkündung. In letzterer Beziehung ist noch zu bemerken, daß auch Amos in C. 9, 11, indem er von der Aufrichtung der verfallenen Hütte Davids redet, ihre zukünftige Niedrigkeit anticipirt. — Es fragt sich, warum der Messias hier als Sproß Isais bezeichnet ist, während sonst gewöhnlich sein Geschlecht auf David zurückgeführt wird. Umbreit meint, die Nennung Isais erkläre sich aus dem Bestreben, die Stammtafel möglichst weit hinaufzuführen. Das Geschlecht des Messias sollte in seiner scheinbaren Erloschenheit als ein uraltes hervorgehoben werden. Allein fände diese Absicht statt, so würde über Isai hinaus auf die älteren Stammväter zurückgegangen werden, welche das Buch Ruth nennt, und kam es darauf an, das Geschlecht des Messias zu ehren, so war es jedenfalls weit passender, David zu nennen, als den nur um eine Stufe von ihm entfernten Isai. Das Richtige hat schon Calvin erkannt: Davidem ipsum non nominat sed potius Isai. Adeo enim imminuta erat illius familiae dignitas, ut rusticana potius et ignobilis, quam regia videretur. Es war passend, daß die Familie, an der zum zweitenmale Ps. 113, 7. 8: „Er richtet aus dem Staube auf den Geringen, aus dem Kothe erhöhet er den Dürftigen, daß er ihn setze neben Fürsten, neben die Fürsten seines Volkes", in Erfüllung gehen, in der zum zweiten Male der Uebergang stattfinden sollte aus dem niedrigen Zustande in den königlichen, nicht nach ihrem königlichen Ahnherrn benannt werde, sondern nach ihrem bäurischen. Diese Erklärung der Thatsache wird dadurch bestätigt, daß sie vortrefflich zu der richtigen Deutung des גזע paßt: Isai wird genannt und nicht David, weil der Davidische Stamm ein גזע. Dann stimmt die also erklärte Nennung Isais hier zusammen mit der Ankündi-

gung der Geburt Christi zu Bethlehem bei dem Zeitgenossen Micha. Christus sollte zu Bethlehem geboren werden, weil dieser Sitz der Familie Davids während ihrer Niedrigkeit eigenthümlich war, vgl. Th. 1 S. 590. — Man kann entweder erklären: ein Reis aus seinen Wurzeln wird Frucht bringen, oder, wofür die Accente zu sprechen scheinen: ein Reis wird aus seinen Wurzeln (hervorgehend) Frucht bringen. Der Sinn ist jedenfalls: Ein aus seinen (des abgehauenen Stammes Isais) Wurzeln hervorgegangener Sprößling wird zu einem stattlichen fruchtbaren Baume emporwachsen. Oder: so wie ein umgehauener Baum einen jungen Wurzelschößling treibt, der anfangs unansehnlich, bald zu einem stattlichen fruchttragenden Baume emporwächst, so wird aus der in Verachtung und Niedrigkeit begrabenen Familie ein König erstehen, der Anfangs gering und unbeachtet*) nachher zu großer Herrlichkeit gelangen wird. Parallel ist Ezech. 17, 22—24. Dort wird der Messias mit einem zarten Reise verglichen, welches auf einem hohen Berge durch den Herrn gepflanzt, Zweige gewinnt und Früchte bringt, so daß alle Vögel unter ihm wohnen. — Es ist jetzt gangbar geworden zu erklären: ein Reis bricht hervor oder sproßt. Diese Erkl. ist aber gegen den Sprachgebrauch. פרה ist nie gleichbedeutend mit פרח hervorbrechen. Es heißt nur tragen, fruchttragen, fruchtbar seyn. Gesenius, der selbst in den späteren Aufl. der Uebers. das פרה hier durch hervorbrechen erklärt, kennt in dem thes. keine andere Bedeutung. In der angef. St. des Ezechiel, welche als Commentar über uns. V. betrachtet werden kann, entspricht dem יפרה das עשה פרי. Daß das יפרה nicht eine bloße Wiederholung enthält, sondern

---

*) Dieß liegt, trotz der Läugnung Umbreit's, in der Bezeichnung des Messias als eines Wurzelschößlinges; auch ist die anfängliche Niedrigkeit des Messias selbst nothwendige Folge der Niedrigkeit des Stammes, und es ist eine schlechte Mitte diese anerkennen und jene läugnen. Dazu kommt noch die Parallelst. 53, 2.

einen Fortschritt, darauf führt auch der Wechsel des Tempus. Dieser Fortschritt ist für den Sinn des ganzen V. nothwendig. Denn nicht darauf kann es ankommen, daß überhaupt ein Sprößling hervorgeht, sondern das ist die Sache, daß dieser Sprößling zu Bedeutung und Herrlichkeit gelangen wird. Das יפרה faßt in einem Worte zusammen, was im Folg. weiter ausgeführt wird. Erst die Ertheilung des Geistes des Herrn, wodurch er zum Fruchttragen befähigt wird, dann das Fruchttragen selbst.

Wir schließen hier die Erörterung der neutest. St. an, welche sich auf unsern V. bezieht.

Ueber Matth. 2, 23.

Καὶ ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ· ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν, ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται.

Wir schicken hier eine Untersuchung über den Namen der Stadt Nazareth voraus. Weil wir denselben nur im N. T. besitzen, so konnten über seine Schreibung und Etymologie verschiedene Ansichten entstehen. Die unsrige ist die: der Name war eigentlich und ursprünglich נֵצֶר; als Stadtnamen gab man ihm daneben im Aramäischen die weibliche Endung א; endlich wurde auch wegen der ursprünglichen appellativischen Bedeutung des Wortes manchmal ein ת angehängt, als die Bezeichnung des stat. emphat. der fem. auf א. Ein Analogon haben wir in dem Namen Dalmanutha, derselbe Ort, der bei den Talmudisten צַלְמוֹן genannt wird; vergl. Lightfoot decas chorograph. Marc. praem., opp. II. p. 411. sqq. Ebenso wahrscheinlich in γαββαθὰ גַּבְּתָא, gebildet von dem Masc. גַּב dorsum. Daß die ursprüngliche Form Nezer war, daß diese auch neben der mit ת fortbestand, und daß das ת in ihr blos zur Bezeichnung des stat. emphat. diente, oder auch, wenn man die Hebräische Form zu Grunde legen will, bloße Verhärtung des ה femin. war, welches beides für unsern Zweck ganz gleich gilt, erweisen wir durch folgende Gründe. 1. Aus den Zeugnissen der Juden. David de Pomis (bei De Dieu, critic. sacr. zu M. 2, 23.) sagt נצרי מי שנולד בעיר נֵצֶר הגליל רחוק מירושלים דרך שלשת ימים „Nazaräer ist derjenige, welcher geboren ist, in der Stadt Nezer in Galiläa, drei Tagereisen von Jerusalem." Im Talmud, in Breschit Rabbah und in Jalkut Schimeoni über den Daniel wird Christus mit dem verächtlichen Namen Ben Nezer, der Nazarener, belegt; vgl. die Stellen bei Buxtorf, lex. c. 1383, bei Lightfoot, disquis. chorog. Johan. praem., opp. II.

578 sq. Eisenmenger 1, p. 139. Zwar hat Gieseler (über Matth. 2, 23, in den Studien und Crit. 1831. III. S. 591.) dieser Benennung eine andere Deutung zu geben versucht. Er meint, die Benennung beziehe sich auf Jes. 11, 1. Sie sey erst von den Christen, welche ihren Messias בן נצר genannt haben, weil er der von Jesaias Verheißene sey, auf die Juden übergegangen. Allein diese Annahme ist nur insofern richtig, als diese Bezeichnung von den Juden allerdings mit Beziehung darauf gewählt wurde, daß die Christen behaupteten, Christus sey der von Jesaias angekündigte נצר, wie sie denn in derselben Beziehung ihm auch die Namen נצר נאפוף, ehebrecherischer Zweig, und נצר נתעב, gräulicher oder abscheulicher Zweig (aus Jes. 14, 19.) beilegten; vgl. Eisenmenger, 1, S. 137. 38. Falsch aber ist es, wenn aus dieser Beziehung auf Jes. 11, 1. die Entstehung der Benennung eigentlich, oder auch nur hauptsächlich abgeleitet wird. Dagegen entscheidet schon die Benennung selbst. Es mußte dann nicht Ben Nezer, sondern blos נצר stehen. Zwar behauptet Gieseler, derjenige, in welchem sich eine gewisse Weissagung erfüllte, sey „der Sohn der Weissagung", und beruft sich zur Bestätigung dieses Sprachgebrauches darauf, daß der Pseudomessias unter Hadrian sich mit Beziehung auf den כוכב Numer. 24, 17, בן כוכב oder בר כוכבא genannt habe, sofern in ihm der dort verheißene Stern erschienen sey. Allein diese Bestätigung ist nur eine scheinbare; daß Christus als derjenige, in welchem sich die Weissagung vom Nezer erfüllte, Ben Nezer genannt werden konnte, kann ebenso wenig hieraus erwiesen werden, als man aus dem Ben Nezer erweisen kann, daß jener Pseudomessias blos deshalb Barkochba genannt werden konnte, weil man in ihm die Weissagung vom Sterne erfüllt glaubte. Schon Reland hat nachgewiesen (Geogr. II, p. 727), daß Barkochba wahrscheinlich diesen Namen führte als abstammend aus Kokab, einer Stadt und Gegend in dem transjordanensischen Lande. Nur daß er diese Abstammung so besonders geltend machte, geschah, weil er in der Uebereinstimmung des Namens seines Geburtsortes mit der Bezeichnung des Subjectes der Weissagung Num. c. 24 eine tiefere Bedeutung suchte. Außerdem aber entbehrt die Annahme, daß bei den Juden der Sohn einer Weissagung derjenige genannt worden sey, in dem sie sich erfüllte, z. B. der Messias, der Knecht Gottes, der Friedefürst, der Sohn des Messias u. s. w., jeder Begründung und ist auch in sich selbst unwahrscheinlich. Dazu kommt noch, daß diese Deutung des Ben Nezer die constante Auslegung der Juden gegen sich hat. Jarchi in der Glosse zu der betreffenden Stelle des Talmud erklärt das Ben Nezer durch „derjenige, welcher von der Stadt Nazareth hergekommen ist." Abarbanel, in seinem Buche Majene Hajeschua bemerkt nach Anführung der betreffenden Stelle aus Jalkut Schimeoni: „sehet doch wohl zu, wie sie das kleine Horn (Dan. 7, 8) von dem Ben Nezer, welches Jesus der Nazarener ist, ausgelegt haben." Buxtorf führt aus dem eine gewichtige Auctorität bildenden Wörterbuche Aruch an: נצר נצרי המקלל „Nezer (oder Ben Nezer) ist der verfluchte Nazaräer." Endlich ist es undenkbar, daß die Juden in einem Zusammenhange, wo sie die schändlichsten Lästerungen auf Christum häufen, ihm einen ohne

weiteres von den Christen angenommenen ehrenden Beinamen geben sollen. 2. Das gewonnene Resultat wird bestätigt durch die Aussagen christlicher Schriftsteller. Noch zu den Zeiten des Eusebius (hist. eccl. 1, 7) und des Hieronymus führte der Ort den Namen Nazara. Der letztere sagt: „Nazareth: est autem usque hodie in Galilaea viculus contra Legionem, in quinto decimo ejus milliario ad orientalem plagam, juxta montem Tabor, nomine Nazara“ (vgl. Reland, 1, S. 497). Er identificirt in der epist. 17. ad Marcellum den Namen ausdrücklich mit Nezer: „ibimus ad Nazareth, et juxta interpretationem nominis ejus videbimus florem Galilaeae.“ — 3. Dazu kommt noch, daß die von Nazareth gebildeten Gentilitia, sich nur erklären, wenn das ת als nicht zur Grundform des Namens gehörig betrachtet wird. In diesem Falle nämlich müßte es sich in den Gentilitiis nothwendig wiederfinden, so wie z. B. von Anatot auf keine Weise ענתי, sondern nur עֲנְתֹתִי gebildet werden konnte. Im N. T. finden wir nur die beiden Formen *Ναζωραῖος* und *Ναζαρηνός*, nie die Form *Ναζαρεταῖος*. Gieseler hat die Schwierigkeit, welche diese Namen bei der gewöhnlichen Annahme darbieten, gefühlt, sie aber (l. c. p. 592) durch die Vermuthung zu beseitigen gesucht, die Form habe sich durch die Berücksichtigung des נצר, welches die ersten Christen mit נצרת zusammenzustellen gewohnt waren, so eigenthümlich ausgeprägt. Allein diese Annahme würde höchstens nur dann zulässig seyn, wenn sich nicht auch bei den Juden durchgängig die Form נָצְרִי, ebenfalls ohne ת, vorfände, und nicht auch die Arabische Form ganz analog wäre *).

Es fragt sich nun, in welcher Bedeutung das נצר einem Orte in Galilaea als nomen propr. beigelegt wurde. Zu verwerfen ist hier sicher die Annahme von Hieronymus, daß Nazareth als die Blüthe von Galilaea also genannt worden sey, theils weil das נצר in dieser Bedeutung nie vorkommt, theils weil es nicht denkbar ist, daß der Ort einen Namen erhielt, der ihm nur *κατ' ἀντίφρασιν* zukam. Weit wahrscheinlicher ist es, daß der Ort den Namen wegen seiner Kleinheit erhielt: ein schwaches Reis im Gegensatz gegen einen stattlichen Baum. In dieser Bedeutung kommt das נצר vor Jes. 11, 1. 14, 19, und im Talmudischen Sprachgebrauche, wo נצרים virgulta salicum decorticata, vimina ex quibus corbes fiunt bezeichnet. Dem Orte diesen Namen zu geben, hatte man um so mehr Veranlassung, da man das Symbol in seiner Umgebung vor Augen hatte. Die

---

*) Trotz der gegebenen Beweisführung für unseren Satz, daß die Grundform des Namens נצר ist und ohne auch nur einen Versuch zu machen, sie zu widerlegen, nimmt Ebrard zu Gunsten einer gesuchten Hypothese an, daß der Ortsname נזרת geschrieben wurde, Kritik der Ev. Geschichte S. 843 der 1sten Aufl., und hat diese Meinung sogar in den Text der von ihm besorgten neuen Ausgabe des Commentares von Olshausen hineingebracht. Daß sonst gewöhnlich ז im Griechischen durch ζ wiedergegeben wird, צ durch σ, ist unter diesen Umständen, da die besonderen Gründe für נצר so entscheidend sind, von keiner Bedeutung.

Kalkhügel um Nazareth sind mit niedrigem Gestrüppe bewachsen (vgl. Burkhardt, Reisen II, S. 583). Was dieses im Vergleich mit den andere Gegenden schmückenden stattlichen Bäumen, das war Nazareth im Vergleiche mit stattlichen Städten.

Dieses nomen, dem Orte wegen seiner geringen Anfänge beigelegt, ähnlich dem Namen Zoar, Kleinstadt, war zugleich ein omen für seine künftige Beschaffenheit. Das schwache Reis wuchs nie zu einem Baume heran. Im A. T. wird Nazareth nirgends erwähnt, was sich vielleicht daraus erklärt, daß es erst nach der Rückkehr aus dem Exil gegründet wurde; ebensowenig bei Josephus; es war, wie sonst doch die meisten Städte in Palästina, durch keine Erinnerung aus der Vorzeit geadelt. Ja es ruhte auf ihm, wie es scheint, noch eine specielle Verachtung, außer der allgemeinen, in welcher ganz Galiläa stand, wie ja jedes Land seinen Ort hat, an dem eine oft durch ganz zufällige Ursachen hervorgerufene Schmach haftet. Dieß erhellt nicht nur aus der Frage des Nathanael Joh. 1, 46: „was kann aus Nazareth Gutes kommen?", sondern auch aus der Thatsache, daß die Juden von den ältesten Zeiten an Christo den ärgsten Schimpf anzuthun glaubten, indem sie ihn den Nazarener nannten, während die auf ganz Galiläa ruhende Schmach in späterer Zeit dadurch getilgt wurde, daß die berühmteste Jüdische Academie, die zu Tiberias, ihm angehörte.

Untersuchen wir nun, in wiefern der Aufenthalt Christi zu Nazareth zur Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen diente. Es ist durchgängige Lehre der Propheten, daß der Messias aus der ganz in Niedrigkeit versunkenen Familie Davids abstammend, anfangs ohne alle äußere Hoheit und Würde auftreten werde. Den Grundtypus für alle übrigen betreffenden Stellen bildet hier die Jes. 11, 1: „es geht hervor eine Ruthe aus dem abgehauenen Stamme Isais, ein Reis aus seinen Wurzeln wird Frucht tragen"; was von Quenstedt in der dissertatio de germine Jehovae in dem thes. theol. philol. 1, p. 1015 treffend so erläutert wird: „ubi jam stemma Isai ex humilioribus initiis in Davide ad decus regiae majestatis evectum non tantum axiomate regio et omni externo splendore, quem in Davide accepit, erit orbatum, sed etiam ad privatam conditionem, in qua erat ante Davidem, denuo redactum, ita ut trunci omni ramorum ac frondium apparatu denudati instar se habeat, nec quicquam supersit praeter radices: nihilominus tamen ex illo trunco adeo acciso, et, uti videbatur, paene arido procedet virga regia, et ex illis radicibus efflorescet surculus, super quem requiescet spiritus domini etc. Ganz in Uebereinstimmung damit heißt es Cap. 53, 2: „er schoß auf vor dem Herrn, wie ein zartes Reis, und wie eine Wurzel aus dürrem Erdreiche". Dem נֵצֶר in Cap. 11. entspricht hier das יוֹנֵק, dem חֹטֶר das שֹׁרֶשׁ, dem abgehauenen Stamme das dürre Land, außer daß durch das letztere die Niedrigkeit des Knechtes Gottes überhaupt angezeigt, nicht speciell, was freilich nothwendig darin begriffen ist, seine Abstammung aus der in Niedrigkeit versunkenen Familie Davids hervorgehoben wird. Weiter ausgeführt wird derselbe Gedanke Ezech. 17, 22—24 Als Abkömmling der ganz

in Niedrigkeit versunkenen Familie Davids, erscheint der Messias hier als ein kleines dünnes Reis, welches vom Herrn von einer hohen Ceder genommen und auf einem hohen Berge gepflanzt, zu einem stolzen Baume heranwächst, unter dem alle Vögel wohnen. Bei Jeremias und Sacharja wird der Messias mit Beziehung auf das von Jesaias gebrauchte Bild eines abgehauenen Stammes der Sproß Davids, oder ohne weiteres der Sproß genannt (vgl. zu Sach. 3, 8; 6, 12). Es bedarf gewiß nur, daß man hier Weissagung auf der einen, und Geschichte auf der andern Seite neben einander stellt, um die genaue Erfüllung der ersteren in der letzteren fühlbar zu machen. Nicht zu Jerusalem, wo der Sitz seines königlichen Ahnherrn war, wo die Throne seines Hauses (vgl. Ps. 122), schlug der Messias seinen Wohnsitz auf, sondern in dem verachtetsten Orte der verachtetsten Provinz erhielt er, nachdem durch seine Geburt in Bethlehem die Weissagungen der Propheten erfüllt worden, durch die göttliche Vorsehung seinen Aufenthalt. Der Name dieses Ortes, seine Niedrigkeit bezeichnend, war derselbe, durch welchen Jesaias die anfängliche Niedrigkeit des Messias bezeichnet hatte.

Wir haben bisher Weissagung und Erfüllung unabhängig von dem Citate des Matthäus betrachtet. Fügen wir jetzt über dieses noch einige Bemerkungen hinzu.

1. Die weitere Citirformel *τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν* scheint hier nicht ohne Ursache gewählt worden zu seyn, obgleich Hieronymus zu viel daraus schließt, wenn er bemerkt: „si fixum de scripturis posuisset exemplum, nunquam diceret, quod dictum est per prophetas, sed simpliciter, quod dictum est per prophetam; nunc autem pluraliter prophetas vocando ostendit se non verba de scripturis sumsisse, sed sensum." Allerdings hat Matthäus eine einzelne Stelle vorzugsweise vor Augen, die Jes. 11, 1, welche neben der allgemeinen Ankündigung der Niedrigkeit des Messias noch eine specielle Bezeichnung derselben enthält, die sich in dem nomen et omen seines Wohnortes wiederfindet. Dieß erhellt daraus, daß außerdem die Anführung: *ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται* unerklärlich seyn würde, da es höchst gewaltsam ist anzunehmen, daß „Nazarener" hier einen Geringen, Verachteten überhaupt bezeichne*). Allein er wählte die allgemeinere Citirformel (vgl. Gersdorf,

*) Zuletzt hat Hofmann Weiss. u. Erf. 2 S. 64 angenommen, daß der Evangelist nur im Allgemeinen die Stellen im Auge habe, welche von der Niedrigkeit, Verachtung, Verkennung Christi reden und daß das *Ναζωραῖος* gar nicht dem Buchstaben, sondern nur dem Geiste nach in den betr. Aussprüchen des A. T. enthalten sey. Dagegen spricht aber nicht nur die Art und Weise des Citates, welches sich als ein wörtliches gibt, sondern auch eine Reihe von Analogien: die Geburt Christi in Bethlehem, seinen Aufenthalt in Aegypten, seine Wirksamkeit in Galiläa und speciell in Capernaum, seinen Einzug in Jerusalem führt Matthäus auf prophetische Aussprüche zurück, die in specieller Beziehung auf diese Oertlichkeiten stehen. — Gegen die von uns gegebene Erkl. wendet H. ein, weder נצר noch חטר habe je den Begriff der Niedrigkeit oder Unscheinbarkeit. Aber wenn auch nicht ein Reis schon als solches gering und unscheinbar wäre, so ist doch jedenfalls hier dieser Begriff in dem Zusammenhange mit dem Stumpfe und den Wurzeln gegeben, dann auch durch den Gegensatz des יפרח.

Beitr. zur Sprachcharakteristik 1, S. 136), um die Miterfüllung derjenigen Weissagungen in dem Aufenthalte Christi zu Nazareth anzuzeigen, welche mit der des Jesaias in der Hauptsache, in der Ankündigung der Niedrigkeit Christi, übereinstimmen. Grade diese Mitbeziehung aber zeigt, daß dem Matthäus dieß wirklich die Hauptsache war, und daß die Uebereinstimmung des Namens der Stadt mit dem Namen, den Christus bei Jesaias führt, ihm nur als eine merkwürdige äußere Darstellung des genauen Zusammenhanges von Weissagung und Erfüllung, freilich wie alles in dem Leben Christi durch specielle Leitung der göttlichen Vorsehung herbeigeführt, erscheint.

2. Das ὅτι κληθήσεται erklärt sich eben daraus, daß Matthäus sich nicht auf die einzige Stelle Jes. 11. beschränkt, sondern auch die übrigen gleichen Inhaltes mit hinzunimmt. Das ὅτι κληθήσεται ist unter diesen aus Sach. 6, 12: „siehe da einen Mann, deß Name ist Sproß" geflossen. Man hat daher nicht nöthig, diese Erscheinung einzig und allein aus der Sitte der späteren Juden zu erklären*), dem Messias dasjenige als Namen beizulegen, wodurch das Wesen desselben im A. T. bezeichnet wird, indem sie der Sitte der Propheten selbst folgten, welche häufig eine bloße Eigenschaft des Messias als Namen desselben erscheinen lassen. Diese Annahme ist deshalb unstatthaft, weil sich sonst schwerlich ein Fall nachweisen läßt, wo die Evangelisten in eine als wörtlich angekündigte Citation etwas de propriis eingemischt hätten.

V. 2. Und es ruhet auf ihm der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit und Einsicht, der Geist des Rathes und der Stärke, der Geist der Erkenntniß und der Furcht des Herrn. Der Geist des Herrn ist das Allgemeine, das Princip, das Folg. die einzelnen Aeußerungsformen und Wirkungen desselben. Doch ist auf der andern Seite wieder formell der Geist des Herrn dem Geiste der Weisheit u. s. w. coordinirt. Denn daß man nicht mit mehreren erklären dürfe, welcher ist u. s. w., erhellt schon daraus, daß durch diese Auffassung die heilige Siebenzahl zerstört wird, in der sich offenbar absichtlich die Aufzählung vollendet, vgl. die sieben Geister Got-

*) Zur Veranschaulichung dieser Sitte dient vorzugsweise folgende Stelle, die wir aus Raim. Martini pug. fid. III, 3, 19, p. 685. entnehmen: „Dixi. R. Abba יהוה dominus est nomen ejus, sicut dictum est Jerem. 23, 6. R. Josua ben Levi dixit, germen est nomen ejus, sicut dictum est Zacht 6, 12. Sunt, qui dicunt, consolator, filius fortitudinis dei nomen ejus, sicut dictum est Thren. 1, 16. Ex domo R. Siloh dixerunt, Siloh est nomen ejus, sicut d. est Gen. 49, 10, donec veniat Siloh. Ex domo R. Chanina dixerunt, gratiosus est nomen ejus, sicut d. Jerem. 16, 13. De domo R. Jannai dixerunt, Jinnon est nomen ejus, Ps. 72, 17" etc.

tes in Apoc. 1, 4. — Geist zu haben ist die nothwendige Bedingung jeder eingreifenden Wirksamkeit und heilsspendenden Thätigkeit in dem Reiche Gottes, vgl. Num. 27, 18. Namentlich ist die gesegnete Verwaltung des Königthums durch den Besitz des Geistes bedingt, vgl. 1 Sam. 16, 13 ff., wo es von David heißt: „Und Samuel nahm die Oelflache und salbte ihn und es kam auf ihn der Geist des Herrn von diesem Tage an und weiter," 10, 6. 10. Daß der Geist des Herrn auf dem Messias ruht, bildet nicht einen Widerspruch gegen seine durch die Geburt von der Jungfrau C. 7, 14, durch den Namen El Gibbor in C. 9, 5 und anderweitig, vgl. Th. 1 S. 569, bezeugte und auch in dieser Weissagung selbst angedeutete göttliche Natur, sondern die vollendete, maaßlose (Joh. 3, 34) Ausgießung des Geistes, wie von solcher hier die Rede ist, hat die göttliche Natur zu ihrer Voraussetzung. Um den Geist des Herrn in solchem Maaße empfangen zu können, daß er mit dem heiligen Geiste taufen konnte, Joh. 1, 33, daß aus seiner Fülle Alle empfingen, Joh. 1, 16, daß in Folge seiner auf die Gemeinde überströmenden Geistesfülle die Erde voll werden konnte von Erkenntniß des Herrn, wie Wasser das Meer bedeckend, V. 9, mußte er hoch über die menschliche Natur erhaben seyn. Daß sie auf das unzureichende Substrat der menschlichen Natur beschränkt blieben, war der Grund, daß auch die besten Könige, daß auch der Mann nach dem Herzen Gottes, David den Geist des Herrn nur in einem dürftigen Maaße erhielten und stets in Gefahr waren wieder zu verlieren, was sie besaßen, wie Davids wehmüthig flehendes: „nimm deinen heiligen Geist nicht von mir", Ps. 51, 13 dieß zeigt, daß also die Gottesherrschaft an den Königen ein höchst unzureichendes Organ ihrer Verwirklichung besaß, der Strom der göttlichen Segnungen sich nicht ungehemmt ergießen konnte. In Matth. 3, 16: καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν καὶ ἐρχόμενον ἐπ αὐτὸν

liegt nicht bloß uns. St. zu Grunde, sondern auch und zwar vorzugsweise die Parallelst. C. 42, 1: „Siehe da mein Knecht, den ich unterstütze, mein Auserwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat, ich gebe meinen Geist auf ihn", wie dieß daraus erhellt, daß auf diese St. sich die Stimme aus dem Himmel in V. 17: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐν ᾧ εὐδόκησα bezieht. Ganz entschieden aber tritt uns die Beziehung auf uns. St. entgegen in Joh. 1, 32. 33: τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν. κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Das נוח, was von dem Geiste auch in Num. 11, 25 vorkommt, vereinigt beides in sich, das καταβαίνειν und das μένειν, es ist requiescere. Als Erfüllung unserer Weissagung ist übrigens nicht bloß jener Vorgang zu betrachten, bei welchem dieselbe eine symbolische Darstellung erhielt, sondern auch Apgsch. 2, 3: καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρὸς, ἐκάθισέ τε ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν, vgl. 1 Petr. 4, 14: ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται (dieß entspricht dem נוח am genauesten). Denn Christus erhält den Geist hier nicht bloß für sich, er empfängt ihn als umgestaltendes Princip für das menschliche Geschlecht. Er wird ihm als dem Haupte der Kirche zu Theil. — In der Darlegung der Aeußerungsformen des Geistes ist es nicht die Absicht des Pr., alle Vollkommenheiten des Messias aufzuführen, vielmehr nennt er beispielsweise nur einige, nachdem er alle übrigen in dem allgemeinen: der Geist des Herrn beschlossen hat. So fehlt hier z. B. die gleich in V. 5 genannte Gerechtigkeit. — Das erste Paar bildet die Weisheit und Einsicht. Die Weisheit ist diejenige Virtuosität der Erkenntniß, welche auf sittlicher Vollendung beruht. Sie steht entgegen der נבלה, der Thor-

heit im sittlichen Sinne, die mit der größten Scharfsinnigkeit und Pfiffigkeit sehr wohl verbunden seyn kann. Die ethisch basirte Virtuosität der Erkenntniß gibt sich zunächst und besonders zu erkennen in der בינה, der Einsicht, dem Scharf- und Tiefblick, der die Dinge sieht, wie sie sind, und von der Oberfläche durchdringt zu ihrer verborgenen Wesenheit, ungestört durch die dichten Nebel falscher Vorstellungen und Illusionen, welche bei dem Thoren durch seine Lüste und Leidenschaften gebildet werden. In absoluter Vollkommenheit können beide Eigenschaften keinem Sterblichen beiwohnen, weil auch bei dem sittlich Gefördertsten immer noch Sünde und also auch Trübung der Erkenntniß übrig bleibt. — Das zweite Paar, Rath und That, wird ebenso wie hier dem Messias auch in C. 9, 5 beigelegt, indem er die Namen Wunder-Rath und Gott-Held erhält. Daß der Rath auch für die schwierigen Umstände des Kampfes nicht minder von Bedeutung ist wie die Stärke zeigt C. 36, 5. — Das letzte Paar: die Erkenntniß und die Furcht des Herrn, bildet die Grundwirkung des Geistes des Herrn: alle großen Eigenschaften der Seele, alle für das Reich Gottes heilsamen Gaben beruhen auf der Innigkeit der Verbindung mit Gott, die sich in lebendiger Erkenntniß und Furcht Gottes äußert, die letztere nicht die knechtische, sondern die kindliche, nicht der Gegensatz, sondern die unzertrennliche Begleiterin der Liebe. Der Pr. hat dieß Paar nur deshalb an's Ende gestellt, weil er das Folgende unmittelbar daran anknüpfen will. Wir bemerkten bereits, daß der Geist des Herrn u. s. w. dem Messias nicht bloß für sich zu Theil wird, sondern zugleich als erneuerndes Princip für die Kirche. Dafür fehlt es nicht an alttestamentlichen Analogien und Vorbildern. Moses legt von seinem Geist auf die siebenzig Aeltesten und auf Elisa ruht der Geist des Elias und ebenso auf der ganzen Schaar der Söhne des Propheten, die sich um ihn sammeln, 2 Kön. 2, 9.

V. 3. Und er hat sein Wohlgefallen an der Furcht

des Herrn, und nicht nach dem, das seine Augen sehen, richtet er und nicht nach dem, das seine Ohren hören, spricht er Recht. Es folgt nun, wie die in V. 2 geschilderten herrlichen Gaben des Gesalbten sich in seinem Regimente entfalten. Vergeblich sind die Versuche, das zweite und dritte Glied mit dem ersten unter einen Gesichtspunct zu bringen und aus demselben Quell abzuleiten. Daß er Wohlgefallen hat an der Gottesfurcht ist Ausfluß davon, daß auf ihm der Geist der Erkenntniß und der Furcht des Herrn ruht, er liebt, was mit seinem eignen Wesen übereinstimmt; daß er nicht nach dem, das seine Augen sehen, richtet u. s. w., ist Folge davon, daß er den Geist der Weisheit und Einsicht hat. Dadurch wird er befreit von der dem Menschen natürlichen bornirten Oberflächlichkeit und erhoben in das Gebiet der göttlichen Tiefsicht und Scharfsicht. הריח mit dem Accus. etwas riechen, mit ב, an etwas riechen, mit Wohlgefallen riechen. Die Gottesfurcht erscheint als etwas dem Messias süß duftendes. Die übrigen Erkl. des ersten Gl. verlassen den gesicherten Sprachgebrauch, vgl. Ex. 30, 38. Lev. 26, 31. Am. 5, 21, und verdienen deshalb keine Erwähnung. Zu dem zweiten und dritten Gl. ist 1 Sam. 16, 7 zu vergleichen: „Und der Herr sprach zu Samuel: siehe nicht auf sein Angesicht und auf die Höhe seiner Statur, denn ich habe ihn verworfen; denn nicht, was der Mensch sieht (darauf sehe ich). Denn der Mensch sieht auf die Augen (und überhaupt auf das äußerlich Erscheinende) und ich sehe auf das Herz." Wie Christus die ihm hier beigelegte Gabe, nicht nach dem ersten Augenschein und nach unzuverlässiger Kunde zu urtheilen, sondern in den innersten Grund der Thatsachen und Persönlichkeiten einzudringen, wirklich besaß, darauf weist besonders Johannes mehrfach hin, vgl. 2, 24. 25: αὐτὸς δὲ ὁ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν ἑαυτὸν αὐτοῖς, διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας, καὶ ὅτι οὐ χρείαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου· αὐτὸς

γὰρ ἐγίνωσκε τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ. Dann C. 21, 17, wo Petrus zu Christo sagt: κύριε σὺ πάντα οἶδας· σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε. Ferner 1, 48. 49. 4, 18. 19. 6, 64. In Apoc. 2, 23 sagt Christus: „Und sollen erkennen alle Gemeinden, daß Ich bin der Herzen und Nieren erforschet.

V. 4. Und er richtet in Gerechtigkeit Geringe, und spricht Recht in Billigkeit den Sanftmüthigen der Erde, und schlägt die Erde mit dem Stabe seines Mundes und mit dem Hauche seiner Lippen tödtet er den Bösen. Der König wird mit vollkommner Gerechtigkeit geziert seyn und bei der Ausübung derselben durch seine Allmacht unterstützt werden, anders wie David, der aus Mangel an Macht schwere Vergehen ungestraft lassen mußte, 2 Sam. 3, 39. So wie er sich durch die Virtuosität des Willens unendlich vor den frühern Herrschern auszeichnet, so auch durch die Virtuosität der Kraft. Wo so wie bei ihm die höchste Kraft im Dienste des besten Willens steht, da müssen sich die edelsten Resultate ergeben. Die beiden ersten Gl. weisen zurück auf den von Salomo verfaßten Ps. 72, wo es in V. 2 von Christo heißt: „Richten wird er dein Volk in Gerechtigkeit und deine Elenden in Recht", und in V. 4: „Richten wird er die Elenden des Volkes, helfen den Söhnen des Dürftigen und zermalmen den Unterdrücker." Vgl. noch Prov. 29, 14: „Ein König, der in Wahrheit die Geringen richtet, des Thron wird für immer befestigt seyn." Die Erde bildet den Gegensatz gegen das beschränkte Gebiet, auf das die früheren theokratischen Könige angewiesen waren. — In dem zweiten Theile des V. werden durch ארץ nicht etwa im Gegensatze gegen die דלים und ענוים und im Parall. mit רשע die Bösen bezeichnet, sondern das ארץ Erde steht im Gegensatz gegen das beschränkte Terrain, auf dem sich die Rechtsübung irdischer Könige bewegt. Daß die Erde nur nach Denjenigen in Betracht kommt, welche Object seiner richtenden Thätigkeit sind, versteht

sich von selbst und wird im zweiten Gl. noch ausdrücklich gesagt. Daß das ארץ in der Bed. Erde, nicht Land zu nehmen, zeigt das Folg., wo von Veränderungen die Rede ist, welche auf der ganzen Erde vorgehen werden. Hand in Hand mit der unendlichen Ausdehnung der Rechtsübung des Königes geht die Art und Weise ders. Die ganze Erde und der Hauch des Mundes correspondiren sich. — Bei dem: mit dem Stabe seines Mundes, liegt eine stillschweigende Entgegensetzung zu Grunde. Wie die Könige mit dem Scepter schlagen, so schlägt er die Erde mit seinem Munde. שבט, das Königliche Insigne, ist Symbol der ganzen irdischen Macht, die als eine äußerliche, durch äußerliche Mittel ausgeübte, immer eine beschränkte ist und zur vollkommenen Ausübung der Gerechtigkeit nicht hinreicht. Die Rechtsübung irdischer Könige reicht nur soweit als ihr mit dem schlagenden Scepter bewaffneter Arm. Jener große König wird bei ihr durch die Allmacht unterstützt: er straft und vernichtet durch sein bloßes Wort. Daß man hier nicht mit Mehreren eine bloße Bezeichnung der Strenge im Strafen zu suchen habe — Stab des Mundes s. v. a. sententiarum severitas — zeigt das folgende Glied, wo ebenfalls besonderes Gewicht darauf gelegt wird, daß der Messias durch sein bloßes Wort Strafen verhänge; der Hauch seiner Lippen s. v. a. das bloße Wort, der bloße Befehl, vgl. das: der Hauch seines Mundes, Ps. 33, 6. Hitzigs Erkl.: der Zornhauch seiner Lippen, trägt ein, statt auszulegen. Jedes Wort ist bei dem zukünftigen Davidssohne zugleich That. Er spricht, so geschieht es. Dasselbe, was hier dem Messias, wird an anderen St. Gott beigelegt, vgl. Hi. 15, 30, wo es von dem Gottlosen heißt: „er vergeht durch den Hauch seines Mundes", Hos. 6, 5: „Ich tödtete sie durch die Worte meines Mundes". Ueberhaupt ist das Wirken durch das bloße Wort in der Schrift nach dem Vorgange von Gen. 1 characteristische Bezeichnung der göttlichen Allmacht. Parallel ist C. 49, 2, wo Christus spricht:

„Und er hat meinen Mund gemacht gleich einem scharfen Schwerte" s. v. a. er hat mich mit seiner Allmacht belehnt, so daß, wie Sein, so auch mein Wort vernichtende Wirkung ausübt. In Apoc. 1, 16 heißt es von Christo: „Und aus seinem Munde ging ein scharfes zweischneidiges Schwert", zur Bezeichnung der vernichtenden Gewalt seines Wortes, das von der Allmacht getragen wird, der allmächtigen Strafgewalt Christi gegen die Feinde, die äußeren und die inneren. Ein Beispiel, wie Christus den Bösen schlägt durch das Wort seines Mundes, gibt Apgsch. 5, 5, wo die Apostel nur als sein Organ zu betrachten sind, nach Analogie des in Gottes Namen gesprochenen Wortes des Elias in 2 Kön. 1, 10. 12 und des Elisa in 2 Kön. 2, 24. 5, 27: ἀκούων δὲ Ἀνανίας τοὺς λόγους τούτους πεσὼν ἐξέψυξε, vgl. V. 10. 13, 11. Der Chaldäer übersetzt: et verbo labiorum ejus morietur Armillus improbus. Er bezieht das רשע, statt auf die ideale Person des Bösen, auf ein Individuum, den Armillus (ἐρημόλαος, entsprechend dem Namen Bileam, בלע, Verschlingung, Verderben, und עם), den ungeheuren letzten Feind der Juden, der mit ihnen schwere Kriege führen, den Messias ben Joseph erlegen, endlich aber von dem Messias ben David durch ein bloßes Wort getödtet werden soll, vgl. Buxtorf Lex. Chald. S. 221—24, Eisenmenger entdecktes Judenth. 2 S. 705 ff. In 2 Thess. 2, 8: ὃν ὁ κύριος Ἰησοῦς ἀναλώσει τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ, wird in der Schilderung der Vernichtung des Antichristes durch Christum, der wie der רשע hier eine ideale Person ist, vgl. die Beweisführung in m. Comm. zur Apok. 2, 1 S. 109, absichtlich und bedeutsam auf u. St. angespielt.

V. 5. Und es ist Gerechtigkeit der Gurt seiner Hüften und die Treue der Gurt seiner Lenden. Gerechtigkeit und Treue werden ebenso verbunden in 1 Sam. 26, 13. Die Treue ist die Zuverlässigkeit. Der Vergleichungspunkt mit

dem Gürtel ist das enge Anschließen, vgl. Ps. 109, 19. Jerem. 13, 1. 2. 11.

In V. 6 geht der Pr. von der Person des herrlichen Königes zu der Beschreibung seines Reiches über. Bei V. 6—8 entsteht die Frage, ob die Schilderung bildlich oder eigentlich zu verstehen sey, ob der Pr. das Aufhören aller Feindschaft unter den Menschen schildern will, oder ob er von der Mess. Zeit ein Aufhören aller Feindschaft, aller Zerstörung, alles Verderblichen auch in der unvernünftigen Natur erwartete. Der ersteren Ansicht sind die meisten älteren Ausll. zugethan. So Theodoret: *διὰ τῶν ἡμέρων καὶ ἀγρίων ζώων τροπικῶς τῶν ἀνθρωπείων ἠθῶν ἐδίδαξε τὴν διαφοράν.* Er bezieht alles auf die Vereinigung derjenigen, die in ihrem natürlichen Zustande weit von einander entfernt und mit einander verfeindet waren, in der christlichen Kirche. Hieronymus betrachtet die entgegengesetzte Auffassung sogar als eine Art von Ketzerei: Haec quoque Judaei et nostri Judaizantes juxta literam futura contendunt, ut in claritate Christi, quem putant in fine mundi esse venturum, omnes bestiae redigantur in mansuetudinem et pristina feritate deposita lupus et agnus pascantur simul etc. Er gibt im Ganzen den Sinn ebenso an wie Theodoret und weicht nur in der Allegorisirung des Einzelnen zuweilen von ihm ab. Ebenso erklärt auch Luther, welcher z. B. zu V. 6: die Wölfe werden bei den Lämmern wohnen u. s. w., bemerkt: „Es sind aber Allegorien, mit welchen er anzeigt, daß die Tyrannen, die Werkheiligen und die Mächtigen in der Welt werden bekehrt und in die Kirche auf- und angenommen werden." Calvin sagt: Similitudinibus istis declarat nullum in populo Christi affectum nocendi, nullam ferociam aut inhumanitatem fore. Für diese Erkl. spricht, daß die Thiersymbolik in der Schrift weit verzweigt ist. Man vergleiche z. B. Ps. 22, wo die Feinde des Gerechten unter dem Bilde der Hunde, der Löwen, der Stiere,

Stiere, der Büffel erscheinen, Jerem. 5, 6, wo durch Löwe, Wolf, Pardel die dem Volke Gottes verderblichen Weltmächte bezeichnet werden, die vier Thiere bei Daniel in C. 7, ganz besonders aber hier C. 35, 9: „nicht wird dort" (auf dem Wege des Heiles, den der Herr den Seinen in Zukunft eröffnen wird) „seyn ein Löwe, und ein reißend Thier wird ihn nicht betreten", wo die reißenden Thiere die Träger der dem Reiche Gottes feindlichen Weltmacht sind. Dennoch aber behauptet die von mehreren Jüdischen Ausl. vertheidigte eigentliche Auffassung einen unläugbaren Vorzug. Für sie spricht. 1. Daß die bildliche Auffassung keiner Durchführung im Einzelnen fähig ist, im Unterschiede von allen anderen St., in denen das Wilde, Grausame, Zerstörende auf dem menschlichen Gebiete unter dem Bilde seiner Repräsentanten in der Thierwelt erscheint. Die Annahme, daß wir hier „bloß eine poetische Ausmalung des Gedankens, daß das Böse aufhören werde" vor uns haben (Hendewerk, Knobel) verrückt die Gränzen, welche die Prophetie von der Poesie scheiden. 2. Der Parallelismus mit dem Zustande der Schöpfung vor dem Sündenfalle, wie ihn uns die heil. Schrift schildert. Gewiß nicht ohne Ursache wird in der Schöpfungsgeschichte ein so besonderes Gewicht darauf gelegt, daß alles Geschaffene gut gewesen; dieß setzt einen anderen Zustand der unvernünftigen Schöpfung voraus als den jetzigen, in dem sie uns zum Theil ein treues Abbild des ersten Abfalls gibt, in dem jedes häßliche Laster im Thierreiche seine Symbole und Stellvertreter hat. Nach Gen. 2, 19. 20. erkennen die Thiere in Adam ihren Herrn und König, sammeln sich friedlich um ihn, und erhalten von ihm ihre Namen. Nach C. 1, 30 wurde den Thieren zu ihrer Nahrung blos das Gras angewiesen: die ganze Thierwelt trug das Bild der Unschuld und des Friedens des ersten Menschen und das Gesetz der gegenseitigen Aufreibung ging noch nicht durch sie hindurch. Wo noch kein Kain, war auch kein Löwe.

Die Schlange hat noch nicht ihre abschreckende Gestalt und furchtlos verkehren mit ihr die Menschen, vgl. Th. 1 S. 18. So wie nun durch die Sünde, deren Einfluß die ganze Natur durchdrang und mit Fluch bedeckte (vgl. Gen. 3, 17—19), so daß sie nicht bloß von Gottes Daseyn, sondern auch von dem Vorhandenseyn der Sünde zeugt, der äußere Unfriede, der Kampf und die Zerstörung in der unvernünftigen Natur entstanden ist, so dürfen wir auch erwarten, daß mit der Aufhebung der Ursache auch die Wirkung, mit der Aufhebung des Unfriedens in der Menschenwelt, welche der Pr. nach V. 9 von der Messianischen Zeit erwartete, auch der Unfriede in der Thierwelt aufhöre. Der Prophet scheint sogar in einzelnen Zügen bestimmt auf die Schöpfungsgeschichte hinzudeuten, vgl. V. 7: „der Löwe wird Stroh fressen wie das Rind", mit Gen. 1, 30, V. 8: „es spielet der Säugling an dem Loche der Otter", mit Gen. 3, 15. 3. Die Vergleichung anderer St. der Schrift, nach denen ebenfalls nach Aufhebung des Bösen in der vernünftigen Schöpfung die Beseitigung seines Wiederscheines in der unvernünftigen Schöpfung erfolgen soll, vgl. 65, 25. 66, 22, Matth. 19, 28, wo der Herr von der παλιγγενεσία redet, der Rückkehr der ganzen irdischen Schöpfung in ihren ursprünglichen Zustand, ganz besonders aber Röm. 8, 19 ff., die der unsrigen parallele eigentlich classische St. des N. T. Einen untergeordneten Grund bilden 4. noch die parallelen Schilderungen bei heidnischen Schriftstellern. Wir führen hier aus den bei Clericus, Lowth, Gesenius vollständiger gesammelten St. nur Einiges an. Virgil sagt in der Schilderung des goldenen Zeitalters Ecl. 4, 21 ff. 5, 60: Occidet et serpens et fallax herba veneni occidet. — Nec magnos metuent armenta leones — Nec lupus insidias pecori. Horat. Epod. 16. 53: Nec vespertinus circumgemit ursus ovile, nec intumescit alta viperis humus. Theokrit. Idyll. 24, 84. Diese Anklänge zeigen, wie unnatür-

lich der gegenwärtige Zustand der Erde ist. Sie sind nicht sowohl als Reste einer äußerlichen Tradition zu betrachten, wogegen schon das spricht, daß sie vorwiegend nur bei Dichtern vorkommen, denn vielmehr als Aeußerungen einer unvertilgbaren Sehnsucht im Menschen, die eben weil sie so tief der menschlichen Natur eingepflanzt ist, die Gewähr einer dereinstigen Befriedigung in sich trägt. — Bei alle dem aber wird man doch dem Einwande von Vitringa gerecht werden müssen, es sey auffallend, daß so viel von den Thieren die Rede sey und so wenig von den Menschen, so wie dem offenbaren Parallelismus von St. wie C. 35, 9. Es geschieht dieß durch die Bemerkung, daß der Pr. zwar in der Schilderung der herrlichen Wirkungen, welche das Regiment Christi auf der Erde hervorbringt, sofort bis zu der äußersten Gränze derselben vordringt, daß aber die Beseitigung der Feindschaft und Zerstörung in der unvernünftigen Schöpfung die Aufhebung alles dessen zur Voraussetzung hat, was in der vernünftigen Schöpfung aus dem Principe des Hasses hervorgeht, so gewiß als das Erstere nur Wiederschein des letzteren ist, und daß der Pr. mit bestimmter Beziehung auf diese Voraussetzung redet, die er dann in V. 9 ausdrücklich ausspricht. Es findet also gewissermaßen ein Doppelsinn statt, und das Richtige hat in der Hauptsache J. H. Michaelis getroffen, wenn er zuerst Gen. 1 und Röm. 8 vergleicht, dann aber fortfährt: Parabolice tamen ferarum nomine vel ferae et truculentae gentes intelliguntur ad Christum convertendae vel violenti homines, qui per vim spiritus Christi mitescent et mansueti fient, prout Paulus ex lupo factus est agnus. Man darf um so weniger die Beziehung auf die Löwen und Bären auf geistigem Gebiete außer Acht lassen, da V. 6 ff. sich zunächst an V. 4. 5 anschließt, in welchen das mächtige Walten der Gerechtigkeit Christi auf Erden geschildert wird, dessen Folgen zunächst in der Menschenwelt an's Licht treten müssen, dann da

der Ausgangspunkt der Weissagung das Wüthen des Wolfes und Bären der Weltmacht gegen die arme wehrlose Herde des Herrn ist. V. 6. Und es wohnet der Wolf bei dem Lamme und der Pardel wird ruhen bei dem Böcklein; miteinander das Kalb und der Löwe und das Mastvieh, und ein kleiner Knabe führet sie. V. 7. Und Kuh und Bärin weiden, zusammen ruhen ihre Jungen; und der Löwe wird Stroh fressen wie das Rind. Das Weiden der Bärin entspricht dem Strohfressen des Löwen, vgl. Gen. 1, 30, und man darf nicht das: zusammen, auch zu dem ersten Gl. ergänzen. V. 8. Und es spielet der Säugling an dem Loche der Otter, und der Entwöhnte steckt in die Höhle des Basilisken seine Hand.

V. 9. Der Pr. schildert jetzt die Aufhebung der Sünde in der vernünftigen Schöpfung, von der die im Vor. dargelegte Veränderung in der unvernünftigen Schöpfung eine Folge ist. Man wird nicht böse handeln und nicht sündigen auf meinem ganzen heiligen Berge; denn voll ist die Erde von Erkenntniß des Herrn, wie Wasser das Meer bedeckend. Subject sind die Wohner des heiligen Berges. Der heil. Berg kann nach dem Sprachgebrauche nur der Berg Zion seyn, nicht wie zuletzt noch Hofmann angenommen hat, das ganze Land Canaan, welches nie also bezeichnet wird, vgl. C. 27, 13 und meinen Comm. zu Ps. 78, 54. Der sich mit denn anschließende zweite Theil des V. paßt nur dann zu dem ersten, wenn der Berg Zion als der geistliche Wohnsitz der Bewohner der Erde gedacht wird, wie er unter dem A. B. der ideale Wohnsitz aller Israeliten war, auch derjenigen, die äußerlich nicht zu Jerusalem wohnten, vgl. über das geistliche Wohnen der Knechte des Herrn bei ihm im Tempel zu Ps. 27, 4. 36, 9. 65, 5. 84, 3 u. a. St. Auch in C. 2, 2—4. 66, 23 erscheint der heil. Berg als der Mittelpunct der ganzen Erde in der Meff.

Zeit. Daß er dieß im idealen Sinne ist, daß unter seinem Bilde die Kirche gemeint wird, erhellt aus C. 19, 20. 21, wo inmitten des bekehrten Aegyptens ein Altar gebaut und geopfert wird. Die Bezeichnung: mein heiliger Berg, weist darauf hin, daß der bisherige Zustand, wo in dem Reiche des heiligen Gottes die Unheiligkeit herrschte, ein unnatürlicher ist, daß nothwendig sich dereinst die Idee gegen die Wirklichkeit geltend machen muß. — In dem zweiten Gl. wird der Grund und Quell der Sündlosigkeit angegeben. Sünden werden dann in Zion, in der Gemeinde Gottes nicht mehr seyn. Denn die Erde ist dann voll von der Erkenntniß des Herrn, wodurch die Sünden ausgerottet werden. Die allgemeine Ausgießung des Geistes, dessen Folge nach V. 2 die Erkenntniß des Herrn ist, s. v. a. denn voll ist die Erde, kraft des zunächst über Ihn ausgegossenen Geistes, der Erkenntniß des Herrn, gehört mit zu den characteristischen Merkmalen der Mess. Zeit, vgl. C. 32, 15 „bis ausgegossen wird über uns der Geist aus der Höhe," 54, 13. Jo. 3, 1. Jerem. 31, 34. Daß הארץ nicht das Land, sondern die Erde ist, erhellt schon aus dem Gegensatze des Meeres: wie das Meer voll von Wasser, so ist die Erde voll von Erkenntniß des Herrn. Dazu kommt, daß in V. 6—8 die Rede ist von Veränderungen, welche das ganze Gebiet der irdischen Schöpfung betreffen, von der παλιγγεσία der ganzen Erde. Da diese Veränderungen zu dem hier Ausgesagten in dem Verhältnisse der Folge zum Grunde stehen, so kann auch hier nur an die ganze Erde gedacht werden. Endlich, die Ausbreitung des Heiles über die ganze Erde setzt auch der folg. V. voraus. Das ganze Verhältniß des ersten Abschnittes zu dem zweiten und dritten legt es nahe, unter הארץ die Erde zu verstehen. Auf uns. St. wird angespielt in Hab. 2, 14: „denn voll wird die Erde von Erkenntniß der Ehre des Herrn, gleich den Wassern, die das Meer bedecken". Dort ist die Rede von der aufgezwungenen

Erkenntniß der göttlichen Herrlichkeit, welche sich in der strafenden Gerechtigkeit kundgibt. Diese bildet die nothwendige Vorbedingung der freiwilligen und heilsamen Erkenntniß.

V. 10. Und es geschieht an diesem Tage, die Wurzel Isais, welche steht zum Paniere der Völker, die werden die Heiden suchen und seine Ruhe ist Ehre. Das: und es geschieht an diesem Tage, weist auf einen neuen Absatz hin, so daß der Zwischenraum in den Hebr. Handschr. also hier ganz an seiner Stelle ist. Mit V. 11 beginnt wieder ein neuer Abschnitt. In V. 1 — 9 die Erscheinung des Messias im Verhältniß zur ganzen Erde. Dann im zweiten Abschnitte, wie er der Mittelpunkt wird für die Heidenwelt, in V. 11 ff., was er dem alten Bundesvolke gewährt, für das der Pr. zunächst weissagt, dessen Zukunft er daher eingehender darlegt. Warum die Beziehung zur Heidenwelt vorangestellt wird, erhellt aus V. 12. Die zum Herrn gesammelten Heiden sind die Vermittler seines Heiles für das alte Bundesvolk. Die Wurzel bezeichnet hier (ebenso in C. 53, 2) und in den abhängigen St. Apoc. 5, 5. 22, 16 das Produkt der Wurzel, dasjenige, wodurch die Wurzel zur Erscheinung kommt, den Wurzelschößling, wie Same so oft steht statt des Produktes des Samens. Dieß zeigt die Vergleichung mit V. 1, wo der Messias vollständiger ein Sproß aus Isais Wurzeln genannt worden. Auf den Gegensatz der Wurzel und des Panieres macht schon Bengel zu Röm. 15, 12 aufmerksam: Suave antitheton: radix est in infimo; vexillum ad summa surgit, ut etiam gentes remotissimae conspicerent. דרש mit ל, אל und את hat die Bed. sich an den wahren oder einen eingebildeten Gott wenden um Schutz, Hülfe, Rath, Aufschluß über die Zukunft zu suchen, vgl. hier 8, 19. Deut. 12, 4. 5 u. a. St. bei Gesenius in dem thes. Die Heiden fühlen, daß sie ohne den Erlöser nicht fertig werden können; sie erkennen zugleich seinen Reich-

thum und ihre Armuth und diese Erkenntniß treibt sie an, ihn zu suchen, damit sie von ihm Licht erhalten, C. 42, 6, damit er ihnen sein Gesetz mittheile, C. 42, 4, damit er sie lehre seine Wege und sie wandeln mögen in seinen Pfaden, C. 2, 3, u. s. w. Paulus hat nach den LXX: ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιοῦσι, dem Sinne nach ganz entsprechend. Der Anfang des Suchens geschah, da die Repräsentanten der Heidenwelt, die μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱεροσόλυμα λέγοντες· ποῦ ἐστιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; εἴδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ, Matth. 2, 1. 2. Die geschichtliche Grundlage und das Vorbild sind die Huldigungen, welche aus der Heidenwelt Salomo dargebracht wurden, 1 Kön. 10. — מנוחה Ruheplatz, dann Wohnsitz, Aufenthaltsort, vgl. Ps. 132, 13. 14: „Denn der Herr hat Zion erwählet, hat es erkoren zu seiner Wohnung. Dieß ist meine Ruhe ewiglich, hier will ich wohnen, weil ich es erkoren." Die Ehre des Königes geht auf seine Residenz über, zu der die Heidenwelt zusammenströmt, um ihm zu huldigen, vgl. Ps. 72, 10: „Die Könige von Tarsis und den Eilanden werden Gaben vergelten, die Könige von Saba und Seba Geschenk darbringen." Die Vergleichung dieser St. genügt schon allein, die abgeschmackte Erkl. des עמים und גוים von den Israelitischen Stämmen zurückzuweisen, die man auch bei der Grundst. Gen. 49, 10, wonach dem Schilo die עמים anhangen werden, vergebens versucht hat, vgl. Th. 1. S. 70.

V. 11. Und es geschieht an diesem Tage, fortfahren wird der Herr zum zweiten Male mit seiner Hand loszukaufen den Ueberrest seines Volkes, der übrig geblieben von Assur und von Aegypten, und von Patros und von Kusch, und von Elam und von Sinear, und von Hamath und von den Eilanden des Meeres. Von den Heiden wendet sich der Pr. jetzt zu Israel. Die Aufnahme

der Heiden in das Meſſ. Reich ſoll nicht etwa auf Koſten des alten Bundesvolkes geſchehen, auch dieſes ſoll wiedergebracht und in das Gottesreich aufgenommen werden. Das יוסיף iſt mit לקנות zu verbinden, vgl. 2 Sam. 24, 1: und der Herr fuhr fort zu tödten, להרג. Die Ergänzung des לשלח iſt willkührlich und unnöthig. Das ידו iſt Accuſ., ſeiner Hand nach ſ. mit ſeiner Hand, vgl. Pſ. 3, 5. 17, 10. 11. 13. 14. Der Hand Gottes, die hier als Werkzeug der That in Betracht kommt, wird grade in der Geſchichte der Erlöſung aus Aegypten mehrfach gedacht, vgl. Ex. 3, 20. 7, 4. 13, 9. Das: er wird fortfahren, hebt im Allgemeinen den Gedanken hervor, daß es ſich hier nicht um einen neuen Anfang, daß es ſich um Fortſetzung früheren Thuns handelt, wodurch der Glaube ſo ſehr erleichtert wurde. Das: zum zweitenmale, weiſt beſtimmter hin auf das Vorbild der Erlöſung aus Aegypten, mit der auch ſonſt nicht ſelten die durch Chriſtum zu gewährende Erlöſung parallelisirt wird, vgl. gleich hier V. 15. 16, Th. 1 S. 254. Das: von Aſſur u. ſ. w. iſt nicht mit לקנות zu verbinden, ſondern mit ישאר, vgl. V. 16, der übriggeblieben von Aſſur ſ. v. a. den Aſſur und die anderen genannten Straforte mit ihren feindſeligen Einwirkungen übrig gelaſſen haben, die in ihnen erhalten worden ſind. Wie die zerſtörenden Einflüſſe auch von ſolchen Völkern ausgehen können, die nicht eigentlich in die Reihe der feindlichen Weltmächte gehören, zeigt hinreichend die Geſchichte der Juden in der nachchriſtlichen Zeit. Die Verbindung mit לקנות iſt gegen die Accente hier und in V. 16; das: der übrig geblieben, erſcheint nach ihr als überflüſſig; dann ſpricht dagegen auch Exod. 10, 5: „und verzehret das übrige des Reſtes, der euch übrig geblieben von dem Hagel“ ſ. den der Hagel euch übrig gelaſſen. Ebenſo 2 Chron. 30, 6, wo Hiskias den Kindern Iſrael ſagen läßt: „kehret zurück zu dem Herrn u. ſ. w., auf daß Er zurückkehre zu dem Reſte, der euch übrig geblieben von der Fauſt

der Könige von Assur." — Es fragt sich, ob die hier geschilderte Zerstreuung Israels schon zur Zeit des Pr. stattfand, oder ob der Pr., sich wie V. 1 im Geiste in die ferne Zukunft versetzend, die spätere Zerstreuung schildert, wie sie, nachdem die Wegführung der Zehnstämme in's Assyrische Exil schon vorhergegangen, nach der Wegführung in das Babylonische Exil und besonders nach der Zerstörung Jerusalems eintrat. Die letztere Ansicht ist die richtige. Der ganze Ausdruck des Pr. zeigt, daß er eine umfassende Zerstreuung des Volkes voraussetzt. Zur Zeit der Abfassung der Weissagung aber waren zwar schon die zehn Stämme in das Exil weggeführt, aber das Reich Juda, dessen Glieder doch in V. 12 als ebenfalls in der Zerstreuung befindlich erscheinen, hatte noch nie eine bedeutende Wegführung erlitten. Die wenigen Judäer, welche nach Jo. 4, 6 u. Am. 1, 6. 9 von den Philistern und Phöniziern als Slaven verkauft waren, und andere, welche möglicher Weise in drückenden Zeiten freiwillig aus dem Vaterlande geflohen seyn können, kommen hier gar nicht in Betracht. Wie hier so wird die zukünftige Wegführung der Judäer auch von Hoseas anticipirt, vgl. Th. 1 S. 255. Die Grundst. ist Deut. 30, 3, wo die Sammlung Israels verheißen wird „aus allen Heiden, dahin dich der Herr dein Gott verstoßen", vgl. V. 4: „Wenn dein Verstoßener sein wird am Ende des Himmels, so wird von dort dich sammeln der Herr dein Gott und von dort dich nehmen." Diese St. zeigt, mit welcher Klarheit die zukünftige Zerstreuung schon in den Anfängen des Volkes Gottes vor den Augen der heiligen Männer lag. Wir haben in V. 11. 12 das Compendium des zweiten Theiles, in dem die Verkündung der Wiederbringung Israels beständig wiederholt wird, und es ist unbegreiflich, wie man die Aechtheit dieser Weissagung anerkennen, und doch dort den Grund geltend machen kann, der Pr. könne die Wegführung nicht voraussetzen; sie müsse, da er ohne Weiteres die Wiederbringung ankündigt, wirk-

lich schon geschehen seyn. Was die hier angekündigte Erlösung aus der Zerstreuung betrifft, so wird hier in eine Anschauung vereinigt, was geschichtlich sich in einer Reihe von Acten realisirte. Man hat keinen Grund, die Erlösung unter Serubabel auszuschließen. Denn auch sie geschah schon um Christi willen, dessen Menschwerdung der Pr. im Glauben anticipirt, vgl. zu C. 7 und 9. Doch wird diese Erlösung, bei der die Zurückgekehrten im Lande des Herrn Knechte blieben, nur als Vorspiel der wahrhaftigen zu betrachten seyn, vgl. Th. 1 S. 256 ff. 520. Die wahrhaftige Erfüllung begann mit der Erscheinung Christi und geht ihrer Vollendung noch entgegen, welche auch ohne eine Rückkehr Israels nach Canaan eintreten kann, vgl. Thl. 1. S. 257. — Assur eröffnet die Reihe und nimmt den vornehmsten Platz ein, weil die Zerstreuung des Volkes durch ihn, der unter den Augen des Pr. die zehn Stämme fortgeführt hatte, begann. Der Pr. bleibt aber nicht stehen bei dem, was vor Augen lag, hofft von dem Messias nicht blos die Heilung bereits vorhandenen Schäden. Mit Assur ist Aegypten zu einem Paare verbunden, die mit der Asiatischen um die Herrschaft kämpfende Afrikanische Weltmacht, deren Land nicht blos denjenigen zur Zuflucht dient, die von der Asiatischen bedrängt werden, vgl. Jerem. C. 42 ff., sondern die auch im Kampfe mit ihr selbst bedrängend das Land überzieht, vgl. C. 7, 18. 2 Kön. 23, 29 ff.: „In seinen Tagen zog herauf Pharao Necho, der König Aegyptens, wider den König von Assur." In gleicher Verbindung erscheinen Assur und Aegypten, die Macht am Euphrat und die Macht am Nil in C. 27, 13: „Und es geschieht an diesem Tage, gestoßen wird in eine große Posaune und es kommen die Umkommenden im Lande Assur und die Vertriebenen im Lande Aegypten und beten an den Herrn auf dem heiligen Berge zu Jerusalem", Mich. 7, 12. Jerem. 2, 18. Klagel. 5, 6. Als Annex von Aegypten stellt sich das zweite Paar dar, den

äußersten Süden repräsentirend, vgl. das: „von den vier Säumen der Erde", in V. 12, Patros, das auch in Jerem. 44, 1. 15 als Zubehör Aegyptens erscheint, und Kusch, Aethiopien, in der Zeit des Pr. der Bundesgenosse Aegyptens, C. 37, 9. C. 18. 20, 3—6. Gesenius zu Cap. 20, 4: „Aegypten und Aethiopien werden in den Orakeln dieser Zeit stets verbunden, wie es die enge politische Verbindung dieser Staaten mit sich bringt." — Von dem äußersten Süden wendet sich der Prophet zu dem äußersten Osten. Elam „in den Schriftstellern vor dem Exil für Persien überhaupt, wofür hernach פרס gewöhnlich wird", Gesenius zu C. 21, 2 (Susan, die Persische Hauptstadt, liegt nach Dan. 8, 2 in Elam) erscheint in C. 22, 6 als Repräsentant der in Zukunft Juda bedrängenden Weltmacht, wonach wir erwarten, daß dieselbe auch in einer Elamitischen Phase sich darstellen wird. Sinear, der alterthümliche Name für Babylonien, die Weltmacht, die nach C. 13 und 14 C. 39 u. a. St. auf die Assyrische folgen und Juda in's Exil wegführen soll. Elam und Madai erscheinen in C. 21, 2 als Zerstörer der Babylonischen Weltmacht, vgl. C. 13, 17. Danach wird die Elamitische Phase ders. erst nach der Babylonischen folgen. Der Grund der Voranstellung hier kann wohl nur die geographische Ordnung seyn. — Das letzte der vier Länderpaare bilden Hamath, Syrien repräsentirend (vgl. 1 Macc. 12, 25, wonach Jonathan der Makkabäer gegen Demetrius Heer in das Land Hamath zieht) und die Eilande des Meeres, die Inseln und Küstenländer des Mittelmeeres, im äußersten Westen. Schon in der Weissagung Bileams findet sich in Num. 24, 24: „Und Schiffe kommen von der Seite von Kittim, Und bedrängen Assur und bedrängen Eber, Und auch er geht unter" die Verkündung einer dereinstigen Besiegung der Asiatischen Reiche durch eine Macht, die von Westen her auf Schiffen andringt, Völker aus Europa, wie sie geschicht-

lich durch die Asiatische Herrschaft der Griechen und Römer realisirt wurde.

V. 12. Und er erhebt ein Panier den Heiden und sammelt die Verjagten Israels und die Zerstreuten Juda's wird er zu Haufe bringen von den vier Säumen der Erde. Das Erheben des Panieres für die Heiden, um das sie sich zum Zwecke der Wiederherstellung Israels sammeln sollen, (vgl. 14, 2. 49, 22: „also spricht der Herr: siehe ich erhebe zu den Heiden meine Hand und den Völkern erhöhe ich mein Panier und sie bringen deine Söhne am Busen und deine Töchter werden auf der Schulter getragen," wo die Söhne und Töchter den verjagten Männern Israels und den zerstreuten Weibern Juda's entsprechen s. v. a. allen Verjagten, Männern und Weibern) erfolgte im Vorspiele unter Cyrus. Daß in der Messianischen Zeit die Heidenvölker an der Herstellung Israels thätigen Antheil nehmen werden, wird schon im Hohenliede gelehrt. Nach dem ersten Theile desselben ist mit dem Erscheinen des himmlischen Salomo die Aufnahme der Heiden in sein Reich verbunden, und zwar durch Vermittlung des alten Bundesvolkes, worauf schon der Name der Töchter Jerusalems hinführt, vgl. m. Comm. zu C. 3, 9—11. In dem zweiten Theile wird die Wiedervereinigung des abtrünnigen Israel mit Christo geschildert, welche unter Mitwirkung der Töchter Jerusalems erfolgt, derselben, denen sie früher zum Heile geholfen. Nach C. 66 hier bringen in der Zeit des Heiles die zum Herrn bekehrten Heiden die Kinder Israels dem Herrn als Speiseopfer dar, V. 20. Eine bedeutsame Anspielung auf unsere St. findet sich in Joh. 11, 52: *καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν*: es ist dieselbe das Verlorene suchende Barmherzigkeit, die sich in der Sammlung des abtrünnigen Israel und die sich in der Sammlung der

Heiden äußert. Was von dem Einen gesagt ist, liefert zugleich die Bürgschaft für das Andere.

V. 13. Und es weicht der Neid Ephraim's und die Feindlichen Juda's werden ausgerottet, Ephraim wird Juda nicht neiden und Juda nicht befeinden Ephraim. Nach dem erklärenden vierten Gl. können die Feindlichen Juda's im zweiten nur die Ephraim Anfeindenden unter Juda seyn. Schon gleich bei der Trennung der beiden Reiche war die dereinstige Wiedervereinigung von einem Propheten verkündet worden, und diese mußte so gewiß erfolgen als Jehova Gott war, der David und seinem Stamme die ewige Herrschaft über ganz Israel verheißen. Die Trennung war erfolgt, weil der Davidische Stamm seinem Berufe ungetreu geworden. Die vollkommene Realisirung der Idee des Davidischen Stammes in dem Messias hat die dauernde Aufhebung der Trennung zur nothwendigen Folge, vgl. Ez. 37, 22. Vorspiel der Erfüllung war das Anschließen eines Theiles der Bürger des Zehnstämmereiches an Juda in allen Zeiten, wo der Segen, der die Unternehmungen eines frommen Davididen begleitete, die David ertheilte Verheißung theilweise in Kraft treten ließ, unter Josaphat, Hiskias, Josias. Schon vor der Erscheinung Christi im Fleische trat, was hier angekündigt wird, ziemlich vollständig in's Leben. Das Exil machte dem Reiche der zehn Stämme und damit auch der unnatürlichen Trennung ein Ende, die als das schwerste Unglück der Vergangenheit in C. 7, 17 bezeichnet worden. Die übrigen Stämme schlossen sich an Juda und an das wiederhergestellte Heiligthum an, vgl. Apgsch. 26, 7. Luc. 2, 36. Der Name der Juden ging auf das ganze Volk über, die Eifersucht schwand. Dieser Segen wurde dem Volke um Christi willen zu Theil und in Beziehung auf seine zukünftige Erscheinung. In Christo wird das Band der Einheit und Gemeinschaft so fest geknüpft, daß keine neue Zwietracht die Gemüther entfremden kann.

V. 14. Und sie fliegen auf die Schulter den Philistern westwärts, plündern zusammen die Söhne des Ostens; Edom und Moab werden ihr Angriff, die Söhne Ammons ihr Gehorsam seyn. So wie einig nach innen, so ist Israel auch mächtig nach außen. Nach Hhl. 6, 10 ist die Gemeinde Israel, wenn sie durch die erneute Verbindung mit dem Herrn und seinem himmlischen Salomo wieder zu ihrer Stärke zurückgelangt ist „schrecklich wie die Heeresspitzen.“ Die genannten Völker sind die der Davidischen Herrschaft. Schon vor der Zeit des Pr. waren sie von neuem von Josaphat besiegt worden, in dem David's Geist von neuem lebendig wurde, vgl. 2 Chron. 20. Ps. 83. Ein Vorspiel der Erfüllung unserer Verkündung erfolgte in der Zeit der Maccabäer, vgl. Th. 1 S. 543. Man wird aber in Bezug auf die Erfüllung nicht bei den hier genannten Namen stehen bleiben dürfen. Diese sind das Zufällige. Der Gedanke ist der: Sobald Israel seine Bestimmung realisirt, nimmt es Theil an Gottes Unverletzlichkeit, an Gottes siegender Kraft. Diese siegende Kraft hervorzuheben, den Gedanken geltend zu machen, daß die innere Heiligkeit die äußere zur nothwendigen Folge habe, ist der alleinige Zweck des Pr. In dem ersten Gl. ist das Bild von Raubvögeln entnommen, vgl. Hab. 1, 8: „Sie fliegen wie ein Adler eilig zum Fraß“, heißt es dort von den Feinden Israels in der Zeit des Zornes. In der Zeit der Gnade wird das Verhältniß umgekehrt. משלח יד kommt in einer Reihe von St. des Deuter. von dem vor, was man in Angriff nimmt, dem Unternehmen. Edom und Moab sind nicht ferner für sie ein noli me tangere.

V. 15. Und es verbannet der Herr die Zunge des Meeres Aegypti, und schwingt seine Hand über den Strom mit der Heftigkeit seines Windes und schlägt ihn zu sieben Bächen, daß man mit Schuhen durchgehen mag. V. 16. Und

es wird eine Bahn dem Reste seines Volkes, welcher übrig blieb von Assur, wie sie Israel war am Tage, da es heraufzog aus dem Lande Aegypten. Des Herrn Wunderkraft wird alle Hindernisse der Errettung hinwegräumen. Die Hindernisse werden durch den Euphrat und den Arabischen Meerbusen (die Zunge des Meeres Aegyptens die Spitze dess.) repräsentirt mit Bezug darauf, daß unter den Ländern, aus denen Israel erlöst werden soll, in V. 11 Aegypten, zwischen dem und dem gelobten Lande der Arabische Meerbusen war, und dann das jenseits des Euphrat gelegene Assur genannt worden. Dem Euphrat, an dem sich wiederholt, was in der Urzeit an dem Jordan geschah, weist der Pr. in V. 15 die letzte St. an wegen V. 16. Die Straße dort wird durch die Ableitung des Euphrat bereitet: und also. Der Begriff der Verbannung (das החרים hat keine andere Bed.) ist der der gezwungenen Weihung desjenigen an Gott, was ihm freiwillig nicht dienen wollte, vgl. zu Mal. 3, 24. Object des Verbannens können eigentlich nur Personen seyn, weil nur diese freiwilliger Heiligung Gottes, nur diese verschuldeter Entheiligung fähig sind. Die Uebertragung auf das Meer erklärt sich hier aber aus der Personification desselben. Das Verderben, was über das Meer ergeht, trifft in ihm die Feinde Gottes, die es repräsentirt, indem es sich dem Volke Gottes widersetzt und gleichsam wider Gott streitet. Mit dem Schrecken oder der Heftigkeit seines Windes s. mit seinem schrecklichen, heftigen Winde. Angespielt wird auf Ex. 14, 21, wonach der Herr die Austrocknung des Arabischen Meerbusens durch einen heftigen Wind bewirkte. Gegen Drechsler, welcher an „Gottes Zornesschnauben" denkt, entscheidet außer dieser Beziehung, daß der רוח als etwas erscheint, daß der Herr in der Hand führt. In V. 16 hat man nicht etwa nach: von Assur, die übrigen in V. 11 genannten Völker hinzu zu denken, was ohne Beispiel ist, sondern Assur erscheint als Repräsentant aller

Feinde Gottes. Ebenso wird auch bei Micha Assur mit klarem Bewußtseyn typisch gebraucht, vgl. 1 S. 598.

Cap. 12.

Das in diesem Cap. enthaltene Danklied Israels nach erhaltener Erlösung schließt sich an C. 9, 2 an, wo der Pr. des Jubels der Erwählten in der Mess. Zeit im Allgemeinen erwähnt hatte. Hier leiht er demselben Worte. Das Lied, welches eine Art von Abschluß bildet und gewissermaßen dem ganzen Cyclus der vorhergehenden Mess. Weissagungen angehört, ruht auf dem Dankliede Israels nach dem Durchgange durch das rothe Meer, der großen bereits geschichtlich vorliegenden Bürgschaft für die zukünftige Erlösung, im Einklang mit C. 11, 15. 16, wo der Pr. eine Erneuerung jener Führung des Herrn angekündigt hatte. Das Lied zerfällt in drei Strophen, jede von zwei Versen. In den beiden Verspaaren V. 1 u. 2 und V. 4. 5 werden die Erlösten redend eingeführt. V. 3. u. V. 6, die sich ebenfalls zu einem Paare zusammenschließen, enthalten einen Epilog des Pr. zu dem doppelten jubilus der Gemeinde.

V. 1. Und du sprichst an diesem Tage: preisen will ich dich Herr, weil du zürnetest mir, und nun sich wendet dein Zorn und du mich tröstest. V. 2. Siehe, Gott ist mein Heil, ich vertraue und bebe nicht, denn meine Stärke und meine Zier ist der Herr, und er ward mein Heiland. Die Worte: meine Stärke und meine Zier ist der Herr, sind aus Exod. 15, 2. Die beiden Glieder des V. treten nur dann in das rechte Verhältniß zu einander, und das כי wird nur dann begreiflich, wenn man einsieht, daß das: Gott ist mein Heil, des Anfanges sich auf das Bewußtseyn des Redenden bezieht, s. v. a.: wir erkennen ihn als unseren

Heiland, daß der erste Theil die subjective Stimmung der Gemeinde darlegt, der zweite das objective Sachverhältniß, worauf sie sich gründet und woraus sie hervorgewachsen ist.

V. 3. Und ihr schöpfet Wasser in Freuden aus den Quellen des Heiles. Die Ertheilung des Heiles hatte sich während des Zuges durch die Wüste in der Form der Wasserspendung dargestellt. Darauf wird angespielt. Das geistliche Wasser ist das Heil.

V. 4. Und ihr sprechet an diesem Tage: Preiset den Herrn, rufet aus seinen Namen, machet kund unter den Völkern seine Thaten, verkündet, daß erhaben ist sein Name. V. 5. Preiset den Herrn, denn Großes hat er gethan, kundbar ist es auf der ganzen Erde.

V. 6. Jauchze und frohlocke du Wohnerin Zions; denn groß ist in deiner Mitte der Heilige Israels.

Es folgt jetzt ein Cyclus von zehn Weissagungen, welche in den Ueberschriften den Namen משׂא, Last, führen, und in denen der Prophet die Einsichten in die Geschicke der Völker darlegt, die ihm in Veranlassung der drohenden Assyrischen Invasion unter Sanherib zu Theil geworden. Denn daß der Cyclus, der schon durch die Gleichheit der Überschriften zu einem zusammengehörigen Ganzen verbunden wird, in diese Zeit gehört, zeigt gleich in der ersten Last die in C. 14, 24. 25 enthaltene Weissagung gegen Assur, die mit der gegen Babel zu einem Ganzen gehört und aus der sich die Veranlassung der letzteren ergibt. Dort wird die Niederlage Assurs, wie sie im 14ten Jahre des Hiskias erfolgte, als zukünftig angekündigt. Auf eine andere Zeit scheint freilich die zweite Last, gegen die Philister gerichtet, in C. 14, 28—32 zu führen. Von dieser wird in V. 28 gesagt, daß sie im Todesjahr des Königes Ahas ergangen, nicht in dem

Jahre, in dem sein Tod bevorstand, sondern in dem er gestorben, vgl. C. 6, 1. Die bedrängten Umständes des neuen Königes steigerten die Hoffnungen der Philister, die sich unter Ahas losgerissen. Der Pr. aber erkennt im Geiste, daß grade unter diesem Könige der himmlische Herrscher Zions diese Hoffnungen vernichten und Philistäa von der erträumten Höhe hinabstürzen werde. Von der Zeit der ursprünglichen Abfassung der Weissagung muß aber die ihrer Wiederholung geschieden werden. Diese erfolgte, wie eben die Aufnahme der Weissagung in den Cyclus der Lasten zeigt, in der Zeit da die Invasion Sanheribs unmittelbar bevorstand. Die Assyrer waren die Macht aus Norden, durch die das gedrohte Unglück über die Philister einbrechen, die Wahrheit des Ausspruches, daß das Glück nur Vorbote ihres Falles ist, an ihnen bewährt werden sollte. Im Angesichte der Erfüllung nun wiederholte Jesaias die Weissagung.

Aus der Reihe dieser Lasten wollen wir nur einzelne kurz besprechen, die für unseren Zweck von Bedeutung sind. Zuerst

C. 13, 1—14, 27.

Diese Weissagung enthält kein characteristisch ausgeprägtes Messianisches Moment. Sie ist aber von nicht geringer Bedeutung für die Feststellung des gesammten Bildes der Zukunft, welches vor der Seele des Pr. stand. Babel tritt uns in ihr zuerst klar und bestimmt als die drohende Weltmacht der Zukunft entgegen, durch welche Juda in die Verbannung weggeführt werden soll.

Die Ächtheit wird durch den Schluß unwiderleglich bezeugt und kann nur von der naturalistischen Neigung geleugnet werden. An die Verkündung der Errettung von Babel schließt sich zuerst in C. 14, 24. 25 eine Verkündung der Errettung von Assur, und dann folgt in V. 26 u. 27 der Schluß der ganzen Weissagung von C. 13, 1 an. V. 26 u. 27, welche von der ganzen Erde und von allen Völkern reden, sehen zurück auf Cap. 13,

wo der Pr. von einem öcumenischen Gerichte geredet hatte, vgl. V. 5. 9. 10 u. s. w., während in dem unmittelbar Vorhergehenden nur von einem einzelnen Volke, den Assyrern, die Rede gewesen. Dadurch wird es unmöglich gemacht, daß man Cap. 14, 24—27 von dem Ganzen abtrenne.

Der Pr. sieht hinter der Weltmacht der Gegenwart, der Assyrischen, eine neue aufkeimen, die Babylonische. Ganz mit Unrecht hat man behauptet, daß die Weissagung gegen Babel in der Luft schwebe, sobald ihr Abfassung durch Jesaias angenommen werde. Obgleich diese Weissagung keineswegs allein für die Zeitgenossen bestimmt war, wie ja überall die Prophetie für alle Zeiten der Kirche bestimmt ist, so hatte doch auch für die Zeitgenossen jeder Buchstabe Bedeutung. Gehörten die Hauptfeinde Israels der Zukunft an, so war von den gegenwärtigen wenig zu fürchten, und besonders, sollte und mußte auch aus der tiefsten Erniedrigung sich Israel wieder erheben, wie sollte es Gott dann nicht auch aus der geringeren Noth erretten. Weil der Schwachglaube es aber nicht liebt, solche Schlüsse zu machen, so kommt der Pr. zum Schlusse noch ausdrücklich auf die gegenwärtige Noth und gibt dem Schwachglauben ein bestimmtes und festes Gotteswort, an dem er sich in ihr aufrichten kann.

Man darf die Anknüpfungspuncte nicht übersehen, welche für unsere Weissagung die in C. 11 darbietet. Das gänzliche Herabsinken des Davidischen Königsstammes, und die Wegführung Judas in das Exil und seine Zerstreuung in alle Länder traten uns schon dort entgegen. Auf diesem Grunde erhebt sich unsere Verkündung: sie weist hin auf die Macht, durch welche jene Zustände herbeigeführt werden sollten. Dort wie hier ferner werden die Zustände der Zukunft nicht ausdrücklich als solche angekündigt, sondern vorausgesetzt: der Pr. nimmt seinen Standpunct in der Zukunft. Dort wie hier schöpft der Pr. für die Leiden der Gegenwart Trost aus einem erst in ferner Zukunft bevorstehenden Heile.

Eine bevorstehende Wegführung des Volkes weissagt der Pr. von Anfang an, und zugleich, daß der Herr sich auch in dieser Noth seines Volkes erbarmen werde, vgl. z. B. C. 5. 6. Der Pr. erkannte von Anfang an klar, daß von den Assyrern diese Wegführung nicht ausgehen werde. Dieß können wir als geschichtlich völlig erwiesen betrachten. Der Fortschritt, den unsere Weissagung im Verhältnisse zu jenen früheren darbietet, besteht nur darin, daß der Pr. hier zuerst die Werkzeuge der zukünftigen Zerstörung namentlich nennt, wobei zu bemerken, daß schon in jener Zeit in Babel der Plan der Gründung einer selbstständigen Macht nach dem Zeugnisse der Geschichte mächtig sich regte, wie dieß die Gesandschaft des Vicekōniges von Babel an Hiskias deutlich zeigt.

In V. 13 der auch von den meisten rationalistischen Critikern als ächt anerkannten Weissagung gegen Tyrus C. 23 zeigt der Pr. die klarste Einsicht in die zukünftige Weltherrschaft Chaldäas, welche den Ausgangspunct unserer Weissagung bildet. Mit völliger Deutlichkeit tritt uns diese Einsicht auch in C. 39 entgegen, wozu selbst Gesenius bemerken mußte: „Von Babylon sah der Seherblick des Pr. schon damals voraus, daß es in politischer Rücksicht in kurzem ganz in Assyriens Fußstapfen treten werde."

Cap. 17. 18.

Beide Cap. bilden ein Ganzes, wie überhaupt die Reihe der zehn Lasten nirgends durch eingeschobene fremdartige selbstständige Stücke unterbrochen wird. C. 20 bildet nur einen Anhang zu C. 19. Ebenso steht die Weissagung gegen Sebna in C. 22, 16—25 in innerem Zusammenhange mit V. 1—15. In seinen Begegnissen sollten die geweissagten Schicksale des Volkes vorgebildet werden. Auf die Zusammengehörigkeit weist hier speciell der Parallelismus von C. 17, 10. 11 u. C. 18, 4—6 hin.

Die Überschrift lautet: „Last von Damascus." In der Weissagung selbst ist von dem Damascenischen Syrien nur gleich im Anfange die Rede. Die Drohung wendet sich bald nachher gegen Israel und Juda Die Lösung ist die, daß die Weissagung sich auf ein Verhältniß bezieht, in dem Israel und Juda sich als ein Annex von Damascus darstellen. In dem Syrisch-Ephraimitischen Kriege ging von Damascus die ganze Verwickelung aus. Aram zog Israel auf seine Seite zum Kampfe gegen Juda und verleitete Juda, daß es bei Assur Hülfe suchte. Auch in allgemeiner religiöser Beziehung war ganz Israel, das Reich der zehn Stämme und Juda, damals gleichsam Damascus incorporirt, vgl. V. 10, wonach die Schuld Israels darin bestand, daß es fremde Reben in seinen Weinberg gepflanzt hatte, mit 2. Kön. 16, 10, wonach Ahas in Jerusalem einen Altar anfertigen ließ nach dem Vorbilde desjenigen, den er zu Damascus gesehen hatte. Daß Israel Damascus geworden, war der Grund, daß es dem Heidenthum zur Bestrafung preisgegeben wurde.

Daß C. 17, 12—14 in die Zeit des Hiskias gehört, da Juda von dem Einfall Sanheribs bedroht war, zeigt die Vergleichung von C. 10, 28—34. In C. 17, 1—11 also, wo zu Anfang der Sturz von Damascus und des Zehnstämmereiches noch als zukünftig erscheint, versetzt sich der Pr. auf den Standpunct einer früheren Zeit zurück. Darauf führt auch die chronologische Anordnung der ganzen Sammlung. Der Prophet überblickt, im Geiste in den Anfang der Verwickelung zurücktretend, das Ganze des Unheiles und des Heiles, was Israel aus dem durch Damascus angebahnten Verhältnisse zu Assur und der gesammten durch Assur repräsentirten Weltmacht hervorgeht, die Strafe, die es durch dasselbe für seine Sünden, seine Verweltlichung erhält, und die rettende göttliche Barmherzigkeit, die ihm zu Theil wird.

Die Drohung geht bis zu C. 17, 11. Die Zuchtruthe

liegt zunächst in der Hand Assurs, aber dieß repräsentirt, wie schon angedeutet, die Weltmacht überhaupt. Daran schließt sich die Verheißung. Die Dränger des Volkes Gottes werden zu nichte, C. 17, 12—14. Alle Völker der Erde, namentlich das nicht minder wie Israel von Assur bedrohte Aethiopien (vgl. C. 37, 9), zu dem Aegypten damals in einem untergeordneten Bundesverhältnisse stand, gewahren mit Staunen die Catastrophe, wodurch Gott die Vernichtung seiner Feinde herbeiführt, C. 18, 1—3. Oder genauer: Boten, die von dem Schauplatze der Großthaten des Herrn zuerst in Schiffen über das Mittelmeer, dann in Booten den Nil hinaufeilen, bringen die Nachricht von der erfolgten Catastrophe nach Kusch, dem Lande des Geschwirres der Flügel, also benannt von dem Flügelschwirren des Königlichen Adlers der Weltmacht, die dort, Assur ebenbürtig, ihren Sitz hat, vgl. C. 8, 8. V. 1. 2. Alle Bewohner der Erde werden das Eintreten der Catastrophe mit Staunen ansehen, V. 3, wo der Pr. von dem in V. 1. 2 eingenommenen Standpunct der bereits eingetretenen Catastrophe auf den der Wirklichkeit zurücktritt. In V. 4—6 die malerische Schilderung der Catastrophe. Zum Schlusse des Ganzen in V. 7 die Worte, die der Weissagung für unsern Zweck Bedeutung geben: Zu dieser Zeit wird gebracht werden als Geschenk dem Herrn, der Heerschaaren, das Volk langgestreckt und geschoren, nud von dem Volke furchtbar seit es und weiterhin, dem Volke von Gesetz-Gesetz und Zertretung, dessen Land Ströme durchschneiden, zu dem Orte des Namens des Herrn, der Heerschaaren, dem Berge Zion. Das: wird gebracht werden als Geschenk (das שי außer dort und hier nur noch Ps. 76, 12) weist auf Ps. 68, 30 als die Grundst. zurück, wo David sagt: „Wegen deines Heiligthums über Jerusalem werden dir bringen Könige Geschenk." Wie äußerlich so liegt auch geistlich das Heiligthum

über Jerusalem. Das Heiligthum Gottes über Jerusalem ist das Abbild seiner schützenden Macht, seiner heilspendenden Gnade, die über Jerusalem waltet, s. v. a. wegen deiner herrlichen Erweisungen als des Gottes Jerusalems. Kusch wird in jenem Ps. gleich darauf ausdrücklich genannt, neben Aegypten, das ihm in der Zeit des Pr. nahe verbunden war: „Kommen werden Magnaten aus Ägypten, Kusch läßt eilen seine Hände zu Gott.“ Nach Gesenius u. A. soll vor עם ממשך aus dem zweiten Gl. מן hinzugedacht werden. Dieß ist aber hart und zugleich unnöthig. Es ist ganz in der Ordnung, daß zuerst von der Darbringung der Personen geredet wird, dann von der ihrer Gaben. Parallel ist C. 45, 14: „Die Arbeit Ägyptens und der Erwerb Kuschäas und die Sabäer die langgewachsenen werden zu dir übergehen und dein seyn.“ Der Unterschied ist nur der, daß dort zuerst die Güter genannt werden, dann die Personen. Menschen, die als Speiseopfer dargebracht werden, begegnen uns auch in C. 66, 20. Die Bezeichnungen des Volkes, welches hier als Typus der ganzen sich in Zukunft bekehrenden Heidenwelt auftritt, ausgewählt zu dieser Ehre in Folge der in der Zeit des Pr. bestehenden geschichtlichen Verhältnisse, werden aus V. 2 herübergenommen. Mit Unrecht bemerkte Gesenius in Bezug auf sie: „Alle Epitheta haben den Zweck jenes ferne Volk als ein gewaltiges und furchtbares zu bezeichnen.“ Da Gesenius selbst in Bezug auf die letzten Worte: dessen Land Ströme durchschneiden, bemerken mußte: „dieses ist Bezeichnung einer auffallenden Eigenthümlichkeit des Landes, nicht des Volkes,“ so können die Epitheta nur im Allgemeinen den Zweck haben das Volk nach seinen verschiedenen hervorstechenden Eigenschaften zu characterisiren. Das ממשך eig. gezogen, gedehnt, Prov. 13, 12, entspricht dem: die Männer der Ausdehnung, in C. 45, 14. Der hohe Wuchs erscheint auch bei den class. Schriftst. als characteristisches Merkmal der Äthiopier. Zu dem מורט, kahlgeschoren, vgl. C. 50, 6,

wo מרט von dem Ausraufen der Barthaare vorkommt. „Zu dem Volke furchtbar seit es und weiter" s. das von jeher und seine ganze Existenz hindurch furchtbar gewesen ist, vgl. das: מימי היא Nah. 2, 9 und das: „von diesem Tage und weiter" 1 Sam. 18, 9. Man darf nicht erklären: furchtbarer als es und weiter. Denn es ist überall nur von einem Volke die Rede, vgl. V. 1, wonach an Ägypten nicht gedacht werden kann. קו קו erklärt sich aus C. 28, 10. 13, wo es neben צו צו steht und die Masse von Regeln, Ordnungen, Satzungen bezeichnet. Diese ist characteristisch für die Ägypter und ebenso für die ihnen geistig nahe verwandten Äthiopier. In Bezug auf den Zusammenhang des V. mit dem Vorherg. bemerkte Gesenius: „Solche Großthaten Jehovas werden zur Folge haben, daß das ferne mächtige Volk Äthiopiens Jehova fromme Gaben darbringt," richtiger: sich selbst und das Seine dem Herrn darbringt. Ein Vorspiel der Erfüllung schaute Jesaias mit seinen eigenen leiblichen Augen. Es heißt in 2 Chron. 32, 23: Und viele brachten (in Folge der Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn in der Niederlage Assurs vor Jerusalem) Gaben dem Herrn nach Jerusalem." Doch dürfen wir dabei nicht stehen bleiben. Die eigentliche Erfüllung kann nur in einer späteren Zeit gesucht werden, so gewiß als dasjenige, was der Prophet von dem Sturze der Weltmacht aussagt, weit hinausgeht über jene vereinzelte Niederlage Assurs, die nur als Vorspiel der eigentlichen Erfüllung betrachtet werden kann, als er den Sturz Assurs überhaupt und in seinem Bilde der Weltmacht ankündigt. „Wer an Nachweisungen der Erfüllung solcher Weissagungen in der späteren Geschichte Wohlgefallen hat — bemerkt Gesenius — kann diese in Apgsch. 8, 26 ff. und noch mehr in dem Umstande finden, daß Habessinien noch heut zu Tage der einzige größere christliche Staat des Orientes ist." In Folge der herrlichen Erweisungen des Herrn in seinem Reiche und der siegenden Gewalt, welche

er in Christo im Verhältnisse zu den Weltmächten entfaltete, bestand einst in Äthiopien eine blühende christliche Kirche, und ihre noch jetzt gebliebenen Trümmer schauen wir auch auf Grund unserer Stelle mit der Hoffnung an, daß der Herr einst sie von neuem bauen wird.

Cap. 19.

Die „Last Aegyptens" beginnt mit den Worten: „Siehe der Herr fährt einher auf flüchtiger Wolke und kommt gen Aegypten, und es wanken die Götzen Aegyptens vor ihm und das Herz Aegyptens zerfließt ihm im Leibe." Die Wolken, mit denen oder in deren Begleitung der Herr kommt, sind in der Schrift A. und N. T. Abschattung des Gerichtes, vgl. zu Apoc. 1, 7 und außer den dort angeführten St. noch Jerem. 4, 13. Apoc. 14, 14. Von welchem Gerichte ist aber hier die Rede? Nach Gesenius u. A. wäre die Calamität der Sieg des Psammetich über die Dodekarchen, mit dem noch physische Calamität Hand in Hand gehen soll. Dagegen entscheidet aber schon V. 11, wonach zur Zeit, da das Unglück einbricht, Ein Pharao über ganz Aegypten gebietet: Wie sprechet ihr zu Pharao: ein Sohn der Weisen bin ich, ein (geistiger) Sohn der Könige der Vorzeit," die durch ihre Weisheit berühmt sind. Danach wird man in V. 2, wonach in Aegypten Königreich gegen Königreich streitet, nach dem Vorgange der LXX *νόμος ἐπὶ νόμον*, nicht an selbstständige Königreiche denken dürfen, sondern nur an Provinzen. Ferner, der strenge Herr und harte König in V. 4 soll nach Gesenius Psammetich seyn. Dagegen entscheidet aber schon der Plural. Gegen die Annahme einer von der politischen unabhängigen Calamität spricht Ezech. 30, 12, wonach die Ursache des Versiegens der Wasser des Nils, des Aufhörens des Wohlstandes, die auswärtigen Feinde, die

זרים sind. Daß der Herr vielmehr zum Gerichte kommt in der Bedrängung durch die Asiatische Weltmacht, daran läßt schon das nicht zweifeln, daß unsere Weissagung zu der Reihe der Massa's gehört und im Angesichte von Assurs Vorschreiten abgefaßt ist. Dazu kommt die Analogie der Weissagungen des Jeremias und Ezechiel gegen Aegypten, die offenbar als Wiederaufnahme der unsrigen und Ankündigung ihrer fortgehenden Realisirung zu betrachten sind. Die wissen von keiner anderen Calamität, als von der Preisgebung an die Asiatische Weltmacht. Man vgl. z. B. Jerem. 46, 25. 26: „Und siehe ich suche heim Pharao und Aegypten, und seine Götter und seine Könige, und Pharao und die ihm vertrauen. Und ich gebe sie in die Hand derer, die ihre Seele suchen, und in die Hand Nebucadnezars des Königes von Babel." Nach dem Bemerkten wird man die Zwietracht unter den Aegyptern in V. 2 nur als Folge und Begleiter des eigentlichen und Hauptunglückes betrachten können: wo Gott nicht in der Mitte ist, da pflegt auf schwere äußere Bedrängung gewöhnlich innere Zwietracht zu folgen, indem einer die Schuld daran, daß die Dinge schlecht gehen, dem anderen aufbürdet. Ebenso wird man auch als Folge der feindlichen Bedrängung betrachten müssen, was von dem Versiegen des Niles gesagt wird. Die Wasser sind in der Schrift das gewöhnliche Bild des Wohlstandes, vgl. zu Apoc. 17, 1. 8, 10. 16, 4. Hier wird speciell zum Symbol des Wohlstandes der Nil gewählt, von dem das Wohl und Wehe Aegyptens großentheils abhing. Es versiegt für Aegypten in Folge der feindlichen Invasion, die alle Kraft des Landes aufzehrt, der Nil seines Wohlstandes: „seine Grundvesten sind zerstört, alle, die Gewerbe treiben, sind betrübt."

Der Gang der Weissagung ist folgender. Der Herr kommt zum Gerichte über Aegypten (durch Assur und die in seine Fußstapfen treten), V. 1. Statt Aufbietung aller Kräfte gegen den gemeinsamen Feind entsteht durch Gottes Fluch Auflösung und

Zwietracht, V. 2. Aegypten geräth in rathlose Noth, V. 3. „Und ich übergebe Aegypten in die Hand harter Herrschaft, und ein strenger König (Jon. potens scil. Nebucadnezar) wird herrschen über sie, spricht der Herr, Jehova, der Heerschaaren," V. 4: der strenge König, der König von Assur, das Asiatische Königthum, vgl. die Nennung Assurs in V. 23—25. LXX βασιλεῖς σκληροί. Denn daß die Einheit nur eine ideale, darauf weist bestimmt und absichtlich das vorangehende ארנים hin. Der Wohlstand des Landes geht zu Grunde, V. 5—10. Die gepriesene Aegyptische Weisheit kann den Ruin des Landes ebenso wenig abwenden, wie einst in der Urzeit; ihre Träger stehen verwirrt und beschämt da; nichts will gedeihen und gelingen, V. 11—15. Das Elend aber trägt heilsame Frucht, es führt zuletzt die Bekehrung Aegyptens zu dem Gotte Israels herbei, und mit dieser wird die volle Theilnahme an den Rechten und Gütern des Reiches Gottes verbunden seyn, V. 16 und besonders V. 18—25. Diesen Schluß der Weiss., der für unseren Zweck besonders in Betracht kommt, müssen wir noch näher in's Auge fassen.

V. 18. An diesem Tage werden fünf Städte im Lande Aegypten seyn, welche die Sprache Canaans reden und schwören dem Herrn der Heerschaaren, Stadt der Zerstörung wird die eine genannt werden. Die Fünf kommt wie gewöhnlich als die Hälfte der das Ganze repräsentirenden Zehn in Betracht. Fünf Städte s. v. a. ein gut Theil Städte. Zu dem: welche die Sprache Canaans reden, bemerkte Gesenius: „Mit der Verbreitung einer an bestimmte Offenbarungsurkunden gebundenen Religion, wie z. B. der Jüdischen, mußte auch die Kenntniß ihrer Sprache verbunden seyn." Man darf natürlich nicht dabei stehen bleiben, daß überall, wohin die Jehovareligion drang, auch Hebräisch gelernt wurde. Tiefer betrachtet wird die Sprache Canaans von allen denen geredet,

welche sich zu dem wahren Gotte bekehren. Dem Griechischen z. B. ist im N. T. der Character der Sprache Canaans aufgeprägt. Die Sprache, die von der Urzeit an im Dienste des Geistes ausgebildet worden, theilt ihr Gepräge den Weltsprachen mit und ändert ihren Character im innersten Grunde. Dem Herrn schwören ist ihm huldigen, Michaelis: juramento se domino obstringent, vgl. C. 45, 23: „mir soll sich krümmen jedes Knie, schwören jede Zunge." In den Worten: Stadt der Zerstörung, הרס, soll die Eine genannt werden, wird angespielt auf den Namen קיר חרס, Stadt der Sonne, welcher einem Hauptsitze der Aegyptischen Abgötterei eigenthümlich war. Es ist dieß das berühmte On oder Beth Schemes, von dem Jeremias in C. 43, 13 weissagt: „Und er (Nebukadnezar) zerbricht die Säulen in Bethschemesch, welches im Lande Aegypten, und die Häuser des Gottes Aegyptens verbrennt er mit Feuer." Diese Anspielung wurde schon von Jonathan erkannt, welcher umschreibt: urbs domus solis, quae destruetur. Hingewiesen wird durch diese Anspielung darauf, daß das Heil der Heidenwelt nicht so, wie sie ist, zu Theil werden kann, daß die strafende Gerechtigkeit der Gnade den Weg bereiten, daß überall die zerstörende Thätigkeit Gottes der aufbauenden vorangehen muß, daß der Weg zum Reiche Gottes durch das Feuer der Trübsal hindurchgeht, welches verzehren muß, was ihm entgegensteht, vgl. was Micha über die Nothwendigkeit des Nehmens, ehe das Geben eintreten kann, auch für das Bundesvolk sagt, Th. 1 S. 600.

V. 19. An diesem Tage wird ein Altar seyn dem Herrn inmitten des Landes Aegypten und eine Säule neben seiner Gränze dem Herrn. Daß der Altar nur „als Monument" zu betrachten sey, ist eine fern liegende Annahme, die in dem vereinzelten Fall in Jos. 22 um so weniger Begründung finden kann, da diese Erzählung deutlich genug zeigt, wie entschieden das Vorhandenseyn eines Altars die Voraussetzung

begründet, daß dort geopfert werden soll, worauf ja schon der Name selbst hinführt. Auf eine andere Bestimmung hätte ausdrücklich hingewiesen, oder mindestens den in V. 21 angewiesenen Opfern eine andere Opferstätte angewiesen werden müssen. So kann nicht gezweifelt werden, daß der Altar hier und die Opfer dort zusammengehören. Unsere St. ist von nicht geringer Wichtigkeit, weil sie zeigt, daß anderwärts, wo von dem Ziehen der Heiden nach Jerusalem in der Mess. Zeit die Rede ist, wie in C. 66, 23, zwischen dem Gedanken und seiner Einkleidung geschieden werden muß. Die Säule an der Gränze trägt eine Inschrift, worin das Land als Eigenthum des Herrn bezeichnet wird, wie die alten Orientalischen Eroberer und namentlich auch die Aegyptischen solche Säulen in den eroberten Ländern zu errichten pflegten. V. 20. Und es dienet das als Zeichen und als Zeuge dem Herrn, der Heerschaaren im Lande Aegypten: wenn sie schreien zu dem Herrn vor den Drängern, so wird er ihnen senden einen Heiland und Helfer, der sie erlöse. Altar und Säule, als Zeichen und Zeugniß des Bekenntnisses zum Herrn, sind zugleich Unterpfand der von ihm zu gewährenden Erlösung. Der Pr. soll nach Gesenius „ohne bestimmte historische Beziehung von einem rettenden oder schützenden Engel" reden. Allein an einen Engel zu denken, erlaubt schon die deutliche Beziehung auf die gewöhnliche Formel des Buches der Richter nicht, welche darauf hinweist, daß Aegypten nunmehr in Bezug auf die Erlösung in die Rechte des Bundesvolkes eingetreten ist. Eben diese Beziehung hat die Allgemeinheit des Ausdruckes herbeigeführt. Gemeint aber ist Christus. Denn die Prophetie und namentlich Jesaias weiß von keinem anderen Heilande für die Heidenwelt, als von ihm, und auf ihn führt der Messianische Character der ganzen Schilderung. V. 21. Und bekannt wird der Herr den Aegyptern, und es erkennen die Aegypter den Herrn

an diesem Tage und bringen dar Schlachtopfer und Speisopfer und geloben Gelübde dem Herrn und bezahlen sie. V. 22. Und der Herr schlägt die Aegypter, also daß er sie heilet und sie bekehren sich zum Herrn und er wird sich erbitten lassen und sie heilen. Wir haben hier einfach eine Recapitulation. Der Pr. schildert von neuem den Uebergang aus dem Stande des Zornes in den der Gnade, nicht wie Drechsler meint, was sie in dem letzteren erfahren. An Aegypten bewährt sich, was in Bezug auf Israel in Deut. 32, 39 ausgesagt worden. V. 23. An dem Tage wird eine Bahn seyn aus Aegypten nach Assur, und es kommt Assur nach Aegypten, und Aegypten nach Assur, und es dienet Aegypten mit Assur. עבר mit את heißt gewöhnlich Jemanden dienen. Hier wird את als Präposition gebraucht: Aegypten dient Gott mit Assur. Doch wird auf den gewöhnlichen Gebrauch des עבר mit את angespielt, um auf die wunderbare Veränderung aufmerksam zu machen: erst dient Aegypten Assur und den Mächten, die in seine Fußstapfen treten, dann dient es mit Assur. Auch hier tritt es hervor, daß der Heiland in V. 20 kein gewöhnlicher menschlicher Erretter ist. Ein solcher könnte seinem Volke nur also helfen, daß er der feindlichen Macht schadete. V. 24. An diesem Tage wird Israel der dritte seyn mit Aegypten und Assur, ein Segen inmitten der Erde. Der „Segen" ist nicht „jene Vereinigung vorher getrennter Völker," sondern Israel, von dem aus sich der Segensquell auf die übrigen Völker ergießt, vgl. die Grundst. Gen. 12, 1—3 und das Wort des Herrn: ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστί Joh. 4, 22. V. 25. Denn der Herr der Heerschaaren segnet es und spricht: gesegnet mein Volk Aegypten und das Werk meiner Hände Assur und mein Erbe Israel. Das Suff. in ברכו bezieht sich auf Alles in V. 24 Genannte. „Assyrien

und Aegypten werden mit Beinamen genannt, welche sonst nur Israel beigelegt zu werden pflegen."

Es bedarf kaum einer Hinweisung darauf, wie herrlich diese Weissagung in Erfüllung gegangen ist, wie einst in Aegypten eine blühende Kirche bestand. Ist der Leuchter dieser Kirche jetzt weggestoßen von seiner Stelle (Satanas in hac gente sevit zizania, Vitr.), so hoffen wir doch auf eine Zukunft, in der unsere Weissagung sich von neuem kräftig erweisen wird, und die gebrochene Kraft der Muhammedanischen Verführung stellt uns in Aussicht, daß die Erfüllung dieser Hoffnung herannaht.

Cap. 23.

Die Last über Tyrus.

Im Angesichte der Invasion Sanheribs werden dem Propheten die Augen aufgethan, daß er die zukünftigen Geschicke der Völker seines Gesichtskreises überschaut. Da wird ihm kund, daß auch Tyrus, das dem Angriffe Assurs nicht lange vorher glücklich widerstanden hatte und sich nun um so mehr unüberwindlich dünkte, auf die Dauer dem Andrange der Asiatischen Weltmacht nicht wird widerstehen können.

Die Drohung geht bis zu V. 14. Sie concentrirt sich in V. 13 in den Worten: „Siehe da das Land der Chaldäer, dieses Volk, das nicht war, das Assur den Wüstenthieren zuweist, die errichten ihre Warten, regen auf ihre Paläste, machen sie zu Trümmern." Die richtige Erkl. dieses V. ist von Delitzsch zu Habakuk S. XXI. begründet worden. Ehe den Chaldäern die Eroberung von Tyrus beigelegt werden konnte, mußte darauf hingewiesen werden, daß sie den Träger der Weltmacht in der Zeit des Propheten, Assur beseitigen werden. Die Chaldäer, ein Volk, das bis dahin nicht zählte in der Reihe der Weltmächte,

vernichten in Zukunft die Assyrische Macht und bringen dann über Tyrus das Verderben, das Assur vergebens ihm anzuthun beabsichtigte.

Auf die Drohung folgt die Verheißung. V. 15. Und es geschieht an diesem Tage, vergessen wird Tyrus siebzig Jahre wie die Tage eines Königes. Nach Ende von siebzig Jahren wird es Tyrus ergehen nach dem Liede der Hure: V. 16. Nimm die Cither, durchwandere die Stadt, vergeßne Hure, spiele gut, singe viel, auf daß dein gedacht werde. V. 17. Und es geschieht nach Ende von siebzig Jahren wird der Herr Tyrus heimsuchen, und sie kehret zurück zu ihrem Hurenlohn, und hurt mit allen Reichen der Erde über den Erdboden hin. V. 18. Und es wird ihr Erwerb und ihr Hurenlohn heilig dem Herrn, nicht aufgehäuft wird er und nicht zurückgelegt, sondern denen, die vor dem Herrn sitzen, wird ihr Gewinn, daß sie essen und satt werden und zu dauerhafter Bekleidung.

Zu dem: 70 Jahre wie die Jahre eines Königes, bemerkt Michaelis treffend: non unius individui sed unius regni s. imperii i. e. quamdiu durabit regnum Babyloniorum a Cyro post annos 70 destructum. Die nähere Bestimmung ergibt sich aus V. 13. Danach kann der Eine König nur der König der Chaldäer seyn. Parallel sind die 70 Jahre, welche bei Jeremias der Dauer der Chaldäischen Herrschaft zugewiesen werden, in C. 25, 11. 12: „Und es dienen diese Völker dem Könige 70 Jahre. Und es geschieht, wenn die 70 Jahre voll sind, will ich heimsuchen an dem Könige von Babel und an diesem Volke, spricht der Herr, ihre Missethat.“ Der Beweis, daß in der Schrift Könige nicht selten ideale Personen sind, nicht Individuen, Personificationen der Reiche, wurde in dem Comm. zu Apoc. II, 1 S. 94. 254 geführt. Der Einwand von Gesenius, die Zeit der Babylo-

nischen Dynastie von der angeblichen Zerstörung von Tyrus an, bis zur Zerstörung von Babel habe keine 70 Jahre gedauert, schwindet durch die Bemerkung, daß es heißt: wie die Tage, also ausdrücklich darauf hingewiesen wird, daß die 70 Jahre hier, anders wie bei Jeremias, als runde Zeitbestimmung zu nehmen sind. Aus der Vergleichung des Jeremias ersehen wir, daß die Chaldäische Herrschaft überhaupt 70 Jahre dauern wird. In welchen Punct dieses Zeitraums die Zerstörung von Tyrus fällt, darüber gibt Jesaias keinen Aufschluß. Es ist der Sache angemessen, daß die Vorherverkündung in Bezug auf Tyrus nicht so chronologisch genau bestimmt ist, wie die in Bezug auf Juda. Daß die hier angekündigte Einnahme von Tyrus durch die Chaldäer wirklich erfolgt ist, wurde eingehend in meiner Schrift: de rebus Tyriorum nachgewiesen, und später von Drechsler zu u. St. und von Hävernick zu Ez.

Nach Ende der 70 Jahre soll Tyrus sein Hurengewerbe wieder aufnehmen und in weitem Umfange und mit glücklichem Erfolge betreiben. „Durch das Bild der Hurerei — wurde zu Apoc. 14, 8 bemerkt — wird in einigen Stellen des A. T. die in das Gewand der Liebe sich hüllende und unter ihrem Scheine die Befriedigung des eignen Gelüstes suchende Selbstsucht bezeichnet. Bei Jes. in C. 23, 15 ff. wird Tyrus wegen ihrer Handelsfreundschaften eine Hure genannt, der Handelsgewinn als Hurenlohn bezeichnet. Der Vergleichungspunkt ist das sich angenehm machen, das Liebeheucheln um des Gewinnes willen.“ Unter der Perserherrschaft blühte Tyrus wieder auf.

Der Hurenlohn von Tyrus wird dem Herrn geheiligt und daraus die leibliche Nothdurft seiner Diener bestritten, im Einklange mit dem Ausspruche des Apostels: *εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν, μέγα, εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ σαρκικὰ θερίσομεν*, 1 Cor. 9, 11. Das bekehrte Tyrus stattet in dieser

Gabe seinen Dank ab für die edle Gabe, die sie aus dem Heiligthum erhalten.

Vitringa, welcher bemerkt, dem Pr. sey nicht verborgen gewesen magnum intervallum interjectum esse inter tempus Tyri instaurandae, et consecrandae domino cum quaestu suo behält Recht gegen Drechsler, welcher meint, daß auch das Thun des bekehrten Tyrus noch unter dem Bilde des Hurens dargestellt werde. Das Huren bezeichnet ein sündiges Treiben, welches mit der Bekehrung zum Herrn unverträglich ist. Es bezeichnet nicht den Handel an sich, sondern den Handel, wie er von solchen betrieben wird, die mit unverneuertem Herzen dem Götzen Mammon dienen. Wir haben hier zwei streng geschiedene Stadien vor uns. Erst nimmt sie ihre alte Hurerei wieder auf, dann weiht sie ihren Erwerb dem Herrn. Die dazwischen liegende schwere Catastrophe, die neue Einnahme von Tyrus, wie sie durch Alexander erfolgte, wird von Jesaias noch nicht erkannt. Sie zu verkünden blieb dem nachexilischen Sacharja vorbehalten, C. 9, 3.

Die Verkündung der dereinstigen Bekehrung von Tyrus erhielt in der Zeit Christi durch das Cananäische Weib gleichsam eine symbolische Repräsentation. Vitringa: Primitias hujus gratiae obtinuit foemina illa prudens, divinam gratiam, acsi in schola Christi versata esset, emendicare docta, quam Matthaeus Cananaeam, 15, 22, Marcus Syro-Phoeniciam vocat, 7, 26, haud dubie Tyria, a Christo domino ipso dum in confiniis Tyri et Sidonis agebat. Paulus fand zu Tyrus schon eine Gemeinde von Jüngern Christi, Apgsch. 21, 3 ff. Später bestand zu Tyrus eine blühende und reiche Kirche. Eusebius und Hieronymus schildern uns die Erfüllung aus eigner Anschauung.

Cap. 24—27.

An die zehn einzelnen „Lasten," wie sie durch die drohende Assyrische Catastrophe hervorgerufen wurden, schließt sich hier eine zusammenfassende Schilderung der Gerichte Gottes über sein Volk und über die seinem Reiche feindliche Weltmacht. Das Characteristische besteht darin, daß von allem Detail abstrahirt wird.

Die Weissagung beginnt in C. 24, 1—13 mit der Drohung des Gerichtes über Juda. Denn daß hier von diesem die Rede sey, freilich nicht allein, sondern zugleich mit seinen Leidensgenossen, den übrigen sammt ihm von der Weltmacht in ihren verschiedenen Phasen zertretenen Völkern (daß nicht bloß Juda gemeint ist, zeigt auf's deutlichste V. 4; vgl. dieselbe Zusammenfassung in Jerem. 25, Hab. 2, 6) erhellt aus V. 5: „Denn sie übertraten die Gesetze, überschritten die Satzung, machten zu nichte den ewigen Bund," wo auf die Heidenwelt nur eine Mitbeziehung stattfinden kann, aus V. 13, wo die bleibende Nacherndte für das Volk des Bundes characteristisch ist, vgl. 17, 6, besonders aber aus V. 23, wo nach der Strafzeit der Herr auf dem Berge Zion herrscht.

Das Gericht über Juda trägt zusammenfassenden Character. Als einzelne Phasen der Weltmacht, von der die Sünden des Volkes Gottes heimgesucht werden, waren in dem Cyclus der Lasten Assur genannt in C. 14, 25, Babel in C. 13 u. 14 und in C. 21 (Daß von Babel besonders schweres bevorstand, erhellt daraus, daß gegen Babel die erste Last der ersten und ebenso die erste Last der zweiten Hälfte der Massa's gerichtet ist, deren Zehn durch die doppelte Fünf getheilt wird), Elam in C. 22, 6, vgl. zu C. 11, 11. Hier wird die Idee des Gerichtes über das Bundesvolk an sich in's Auge gefaßt und abstrahirt von den besonderen Formen ihrer Realisirung.

In V. 14. 15 findet ein plötzlicher Uebergang statt von der Drohung zur Verheißung: „Jene (der nach V. 13 gebliebene Rest) werden erheben ihre Stimme, jauchzen über die Hoheit des Herrn, jubeln vom Meere." Vom Meere her, wohin sie durch den Sturm der Gerichte des Herrn verschlagen worden sind. Dem Meere hier correspondiren die Eilande des Meeres in V. 15. Vgl. die Erwähnung der Eilande des Meeres in C. 11, 11. V. 15. „Darum im Lichte preiset den Herrn, auf den Eilanden den Namen des Herrn, des Gottes Israel." Angeredet werden die Erwählten in der Zeit des Heiles. Der Plur. ארים bezeichnet die Licht- oder Heilsfülle, vgl. C. 26, 19. Das ב steht beidemale im localen Sinne. Das Licht ist das geistige Terrain, die Eilande des Meeres das materielle.

V. 16 lenkt zur Drohung zurück. „Von dem Ende der Erde hören wir Gesänge: Zierde dem Gerechten! und ich spreche: Elend mir, Elend mir, wehe mir, die Treulosen sind treulos und gar treulos sind die Treulosen." Der Lobgesang der Erlösten, der aus der fernen Zukunft herübertönt, wird zurückgedrängt durch das nahe bevorstehende schwere Leid, durch den Blick auf die Zuchtruthe der Weltmacht mit ihrer Treulosigkeit, ihrer Liebe heuchelnden und Haß bergenden Politik, womit der Herr sein Volk heimsuchen wird, und deren Fluthen sich nach V. 18 wie eine neue Sündfluth über die Erde ergießen. Vgl. den ganz ähnlichen Uebergang von der triumphirenden Hoffnung zu der Klage über das Elend der näheren Zukunft in Hab. 3, 16.

Dann bricht in V. 21 ff. von neuem die Verheißung hervor: Und es geschieht an diesem Tage: heimsuchen wird der Herr das Heer der Höhe in der Höhe und die Könige der Erde auf der Erde. V. 22. Und sie werden allesammt eingesammelt als Gefangene in die Grube und verschlossen im Kerker, und nach vielen Tagen werden sie heimgesucht. V. 23. Und es erröthet der Mond

und schämt sich die Sonne, denn es regieret der Herr, der Heerschaaren auf dem Berge Zion und in Jerusalem, und vor seinen Aeltesten ist Ehre. In V. 21 wird der Sturz der Weltmacht angekündigt. Die Könige der Erde bilden die Erklärung des Heeres der Höhe. Die Darstellung der Herrscher unter dem Bilde der Sterne ist sehr gewöhnlich, vgl. Num. 24. 17. Apoc. 6, 13. 8, 10, dann hier C. 14, 12. 34, 4. 5 vgl. mit V. 12. Das מרום kommt in Bezug auf die Großen der Erde auch in V. 4. 26, 5 vor. Die Erkl. von den bösen Himmelsmächten hat keine alttestamentlichen Analogien für sich. — In V. 22 weist das: und nach vielen Tagen werden sie heimgesucht, darauf hin, daß Zion die Zeit gar lange werden wird, bis die Heimsuchung erfolgt. Lange Zeit, nämlich nach dem Anfange ihres Wüthens, das eine Reihe von Jahrhunderten dauern sollte, bis endlich Christus sprach: seyd getrost, ich habe die Welt überwunden. Die Heimsuchung besteht in der Einsammlung. — In V. 23 weist das: der Herr regieret, in Anspielung auf die Formel, deren man sich bei der Proclamation des Regierungsantrittes irdischer Könige bediente, hin auf eine bevorstehende neue herrliche Offenbarung der Herrschaft des Herrn, gleichsam eine neue Thronbesteigung, vgl. zu Ps. 93, 1. Apoc. 19, 6. Die Aeltesten sind die idealen Repräsentanten der Kirche, vgl. zu Apoc. 4, 4. Vor ihnen ist Ehre, indem der Herr ihnen von seiner Ehre mittheilt.

In C. 25, 1—5 wird der Herr gepriesen wegen der herrlichen Erlösung, die er seinem Volke gewährt. „Denn du hast gewandelt — heißt es in V. 2 — aus Stadt in Trümmer, feste Burg in Ruine, den Palast der Fremden von Stadt, ewig wird er nicht gebaut.“ Die Stadt, der Palast (wobei an einen solchen zu denken, der einer Stadt gleich kommt, wie noch jetzt die Paläste der Fürsten in Indien) tragen idealen Character und repräsentiren das gesammte Weltwesen, die ganze Weltmacht,

vgl. V. 12. 26, 5. 27, 10. Gesenius sprach von „sonderbaren Vermuthungen der Ausll., welche auf alle möglichen Städte herumgerathen haben," verirrte sich aber selbst in das Gebiet der sonderbaren Vermuthungen und des Rathens, indem er bemerkte: „Die Stadt, von deren Zerstörung hier die Rede ist, kann keine andere als Babel seyn." Daß Babel in der ganzen Weissagung C. 24—27 nicht genannt wird, zeigt, daß hier an eine specielle Beziehung auf Babel nicht gedacht werden kann, welche zudem gegen den Character unserer von dem Detail abstrahirenden Verkündung ist.

Während in V. 1—5 die Anrede lobend und preisend an den Herrn gerichtet war, wird in V. 6—8 von dem Herrn geredet: Und es bereitet der Heer, der Heerschaaren, allen Völkern auf diesem Berge ein Mahl der Fettigkeiten, ein Mahl der Hefen, markiger Fettigkeiten, geläuterter Hefen. V. 7. Und vernichtet auf diesem Berge die Oberfläche der Hülle, damit umhüllt sind alle Völker. V. 8. Er vernichtet den Tod für immer und es wischt ab der Herr Jehova die Thränen von allen Angesichtern, und die Schmach seines Volkes wird er entfernen von der ganzen Erde, denn der Herr hat geredet. — Auf diesem Berge, V. 6, wo er sein Reich antritt, C. 24, 23, und in früher unerhörter Weise inmitten seines Volkes wohnt. Allen Völkern, vgl. C. 2, 2 ff. Uns. V. bildet die Grundlage für den Ausspruch Christi in Matth. 8, 11: λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσι καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, vgl. 22, 1 ff. Luc. 22, 30. — In V. 7 ist die Oberfläche der Hülle die Hülle selbst insofern sie obenauf liegt. Die Verhüllung kommt als Zeichen des Schmerzes in Betracht, vgl. 2 Sam. 15, 30: „David stieg den Oelberg hinauf weinend und verhüllten Hauptes

und ebenso alles Volk mit ihm." Die Erklärung gibt V. 8, wo das בלע mit Absicht wieder aufgenommen wird. Danach wird man nicht mit Drechsler unter dem Umschleiertseyn „die Dumpfheit und Stumpfheit für das Geistliche" verstehen dürfen. — Der erste Theil von V. 8 wird wieder aufgenommen in Apoc. 7, 17. 21, 4. Wie der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen, Gen. 2, 17, Röm. 5, 12, so hört er mit der vollkommnen Besiegung der Sünde auf, vgl. 1 Cor. 15, 54, wo unsere St. ausdrücklich angeführt wird. Neben dem Tode werden die Thränen genannt, die besonders bitter bei dem Tode fließen. Der Herr entfernt die Schmach seines Volkes, wenn alle seine verlachten Hoffnungen in Erfüllung gehen, und wenn aus seiner Mitte sich das Heil für die ganze Welt erhebt.

Dem Volke Gottes in seiner Erhöhung tritt in V. 9—12 Moab entgegen in seiner Ohnmacht und Demüthigung und in seinem vergeblichen Bestreben, sich der Oberherrschaft des Gottes Israel zu entziehen. Moab kommt hier nur als Repräsentant aller gottfeindlichen und in ihrer Opposition gegen das Reich Gottes hartnäckig beharrenden Mächte in Betracht, wie Edom in C. 34. 63. Der repräsentirende Character Moabs wurde auch von Gesenius erkannt, der den Sinn also bestimmte; „Während Jehovas schützende Hand auf Zion ruht, gehen seine Feinde rettungslos unter." Absichtlich wird Moab genannt, nicht Assur oder Babel, weil hier der repräsentirende Character nicht so leicht verkannt werden konnte. V. 12 lenkt zu der Weltmacht überhaupt zurück.

In C. 26 wird der Jubel über die Erlösung fortgesetzt. Einen characteristischen Messianischen Zug enthält hier nur V. 19, wo wie in C. 25, 8 das Aufhören des Todes, die Auferstehung der Gerechten als in der Mess. Zeit bevorstehend erscheint: „Leben werden deine Todten, meine Leichname auferstehen. Denn ein Thau des Lichtes ist dein Thau und zur Erde machst du

fallen die Riesen". Die Heiligen werden aus der Erde auferweckt, die Rephaim in die Erde versenkt. Die Rephaim sind identisch mit den ישבי תבל in V. 18. Dort hieß es in Bezug auf die Zeit des Zornes: „Zum Heile nicht machten wir das Land und nicht fielen (Num. 14, 32) die Wohner des Erdkreises," vgl. V. 9. 21. Parallel ist die Ankündigung der Niederlage der Weltmacht in V. 14. Dort freilich steht Rephaim von den Abgeschiedenen. Die Wortbedeutung ist aber dieselbe: die körperlosen Geister wurden Riesen genannt, weil sie für die Lebenden Gegenstand des Schreckens, vgl. zu Ps. 88, 11. Das Wort wird in V. 14 mit einer gewissen Ironie gebraucht. Licht ist = Heil. Der Plur. bezeichnet die Licht- oder Heilsfülle. Die vollendete Erfüllung, welche das: „leben werden deine Todten", in der leiblichen Auferstehung finden wird, leistet die Bürgschaft für die Vorstufen.

In C. 27 zieht besonders V. 1 unsere Aufmerksamkeit auf sich: „An diesem Tage wird der Herr heimsuchen mit seinem Schwerte, dem harten, dem großen und dem festen, den Leviathan, die gewundene Schlange, und tödtet den Drachen, welcher im Meere". Wir haben hier drei Bezeichnungen für ein und dasselbe Ungeheuer. Dafür macht Gesenius mit Recht die gehäuften Prädikate des Schwertes geltend: den drei Beiwörtern für das Schwert entsprechen sehr schicklich die drei Epitheta für das damit zu tödtende Ungeheuer. Der Leviathan, der Drache ist gleichsam der König der Meerthiere, vgl. zu Ps. 74, 13. 14. In dem geistigen Meere der Welt ist sein natürliches Gegenbild die erobernde Macht, vgl. zu Apoc. 12, 3. Gemeint ist die gesammte Weltmacht nach allen ihren Phasen, die hier als ein Ganzes angeschaut wird, vgl. V. 13, wo sie durch Assur und Aegypten bezeichnet ist. Die specielle Beziehung auf Babel beruht auch hier auf bloßer Fiction.

Nach den einzelnen Reden aus der Assyrischen Zeit von C. 7—27 folgt in C. 28—33 eine Quintessenz aus den übrigen, nicht vollständig mitgetheilten. Auf einen solchen zusammenfassenden Charakter führt schon der ungewöhnlich große Umfang des Stückes. Ebenso die Thatsache, daß dieselben Gedanken stets wiederkehren, wie auch bei mehreren unter den kleinen Propheten, z. B. Hoseas. Am entscheidendsten aber ist, daß in C. 28, 1—4 Samaria als noch nicht zerstört erscheint. Dieß Zurückgehen erklärt sich, da das chronologische Princip die ganze Sammlung beherrscht, nur daraus, daß wir hier eine Zusammenfassung vor uns haben, und das um so mehr, da anderweitig in demselben Stücke Jerusalem schon als unmittelbar bedroht sich darstellt. In diesem Abschnitt zieht besonders die St. C. 28, 16 unsere Aufmerksamkeit auf sich, weil sie im N. T. auf Christum bezogen wird: „Siehe ich habe in Zion einen Stein gegründet, einen bewährten, einen kostbaren Eckstein vollkommener Gründung, der Glaubende darf nicht eilen", nämlich zu einer Zuflucht sich, Ps. 55, 9. Im Gegensatze gegen falsche Hoffnungen wird auf diesen Stein als auf die einzige wahrhaftige hingewiesen und allen mit dem unausbleiblichen Untergange gedroht, die darauf sich nicht gründen. Der Stein ist das Reich Gottes, die Kirche, vgl. Sach. 3, 9, wo das Reich Gottes ebenfalls unter dem Bilde des Steines erscheint. Weil das (in C. 8, 6 unter dem Bilde der Wasser Siloas, welche sachte fließen, abgebildete) Reich Gottes für alle Ewigkeit mit dem in Christo gipfelnden Davidischen Hause innig verbunden ist, so geht, was zunächst von dem Reiche Gottes gesagt ist, zugleich auf sein Haupt und seinen Mittelpunkt. Parallel ist Jes. 14, 32: „Der Herr hat Zion gegründet und darauf vertrauen die Elenden seines Volkes". Das האמין hier entspricht dem חסה mit ב dort. Der Unterschied ist der, daß dort Zion selbst Gegenstand des Vertrauens ist, hier dagegen der Stein, der sich in Zion befindet. Dort

ist Zion das geistliche Zion, nicht der Berg als eine Ansammlung von Steinen, auch nicht der äußere Tempel als solcher, sondern Zion sofern es Heiligthum ist, der Sitz der Gegenwart des Herrn. Der Herr, ist der Sinn, hat sein Reich unter uns gegründet, und daß wir Bürger dieses Reiches sind, gibt uns Sicherheit, läßt uns auch in der größten Gefahr ruhig seyn. Hier dagegen ist Zion das leibliche Zion und das Reich Gottes, die Kirche wird von ihm unterschieden. Der Zion hier entspricht den heiligen Bergen in Ps. 87, 1, wo ebenso zwischen dem leiblichen und dem geistlichen Zion unterschieden wird: „Seine Gegründete, auf heiligen Bergen", wozu in meinem Comm. bemerkt wurde: „Die Gründung Zions geschah geistlich, durch seine Erwählung zum Sitze des Heiligthums. Damals erst erhielt der bereits bestehende Ort seine geistlichen Fundamente". Der von Gott in Zion gegründete Stein hier ist sachlich identisch mit dem Zelte, das er unter den Menschen aufschlug, in Ps. 78, 60. „Der Substanz nach wurde das Heiligthum einzig und allein von Gott errichtet, der seine Verheißung, ich wohne in ihrer Mitte, erfüllend, dem Leibe die lebendige Seele einbließ und seinen Namen dort wohnen ließ." In Ezech. C. 11 zieht sich die Substanz des Zeltes, die Schechinah in den Himmel zurück. Unsere St. berührt sich ferner nahe mit C. 8, 14: „Und er (der Herr) wird zum Heiligthum und zum Steine des Anstoßes und zum Fels des Strauchelns den beiden Häusern Israels, zum Stricke und zur Falle dem Wohner Jerusalems." Der Stein ist hier die Kirche, dort der Herr selbst nach seinem Verhältnisse zu Israel, der in seiner Kirche offenbar gewordene Herr. Dann bietet auch Ps. 118, 22 eine Berührung dar: „Der Stein, den die Bauleute verwarfen, ist geworden zum Eckstein." Der Stein ist auch dort Gottes Reich und Volk: „Das Volk Gottes, welches die Weltmächte verachteten, ist durch die Wirkung seines Gottes zur Würde des weltherrschenden Volkes erhoben worden."

Eine einfache Anführung unserer St. findet sich in Röm. 10, 11: λέγει γὰρ ἡ γραφή· πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται. In C. 9, 33 haben wir ein merkwürdiges Ineinander von C. 8, 14 und uns. St.: ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου· καὶ πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται, dessen Berechtigung aus dem bereits Bemerkten erhellt. Petrus in 1 Petr. 2, 6. 7 nimmt zu diesen beiden St. noch die Ps. 118, 22 hinzu: διότι περιέχει ἐν τῇ γραφῇ: ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον ἀκρογωνιαῖον, ἐκλεκτὸν, ἔντιμον, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ· ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν· ἀπειθοῦσι δὲ λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας, καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου, wozu Bengel: Citat Petrus v. 6 7 dicta tria, primum ex Esaja, secundum ex Psalmis, tertium ex Esaia iterum. Ad tertium alludit v. 8 sed ad secundum et primum v. 4, jam tum mente utrumque agitans allusit. Matth. 21, 42—44 geht nur auf Ps. 118 und Jes. 8, 14. 15, auf die letztere St. in V. 44; Apgsch. 4, 11 faßt nur Ps. 118 in's Auge.

Die zweite messianisch bedeutsame Stelle des Stückes ist die C. 33, 17: „Den König in seiner Schöne werden schauen deine Augen, werden sehen das Land der Ferne." Daß der König der Messias, erhellt aus der Beziehung auf Hohesl. 1, 16, wo die Braut zu dem Bräutigam, dem himmlischen Salomo, dem Könige spricht: „siehe du bist schön mein Geliebter", vgl. Ps. 45, 3, und aus dem unmittelbar sich anschließenden: „sie werden sehen das Land der Ferne". Die weite Ausdehnung des Reiches Gottes ist mit der Erscheinung des Messias unzertrennlich verbunden. Diejenigen, welche die Weissagung auf Hiskias beziehen, verstehen unter dem „Lande der Fernen" „ein weithin sich erstreckendes Land, im Gegensatze zur Belagerung, wo das Volk

Jerusalems auf seinen Platz beschränkt war, indem das Land von den Assyriern besetzt war." Dagegen entscheidet aber C. 26, 15: „Du mehrest das Volk Herr, verherrlichst dich, entfernest alle Gränzen des Landes." In Vergleichung dieser St. so wie der C. 60, 4. Sach. 10, 9 erklärt Michaelis richtig: terram longe dissitorum locorum et regnum Christi latissime propagatum. Durch „die Fernen der Erde" werden auch in C. 8, 9 die Heidenländer bezeichnet. Hiskias ferner konnte nicht ohne weiteres durch מלך ohne Art. bezeichnet werden. Die ganze Verkündung kann nur mit dem äußersten Zwange auf die Ereignisse unter Hiskias beschränkt werden, die überall nur den Vordergrund bilden. Eher könnte man noch mit Vitringa an Jehova denken, unter Vergleichung von V. 22: „denn der Herr ist unser Richter, der Herr ist unser Gesetzgeber, der Herr ist unser König: er wird uns erretten", und von Ps. 48, 3, wo dieser מלך רב genannt wird. Auf Jehova bezieht sich auch die vielfach mißverstandene Stelle C. 30, 20. 21: „Und es gibt euch der Herr Brot der Bedrängniß und Wasser der Drangsal und nicht verbirgt sich ferner dein Lehrer und deine Augen sehen deinen Lehrer. Und deine Ohren hören eine Stimme hinter dir sprechen: dieß ist der Weg, wandelt auf ihm, wendet euch nicht zur Rechten und nicht zur Linken." Die Trübsal bereitet vor auf die Erscheinung des himmlischen Lehrers. Dem Volke sind durch dieselbe die Augen geöffnet, daß es seine hehre Gestalt zu schauen vermag. Wenn aber auch der „König in seiner Schöne" Jehova seyn sollte, so ist jedenfalls an seine herrliche Kundgebung in Christo zu denken, welcher sprach, wer mich siehet, der sieht den Vater und in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte, wie ja auch in Christo Gott als der Lehrer seines Volkes sich auf die wahrhaftigste Weise kund gab.

Den Beschluß des ganzen ersten Theiles bildet in C. 34. 35 eine zusammenfassende Verkündung der Gerichte über die gott-

feindliche Welt, hier durch Edom individualisirt, den Erbfeind Israels, zu dieser Repräsentation um so mehr geeignet, da seine Feindschaft die hartnäckigste unter allen war und sich durch alle Phasen der Unterdrückung Israels durch die großen Weltmächte gleich blieb — es stellte sich stets als Gehülfe des Elendes des Brudervolkes dar — und der Begnadigung der von der Welt mit Füßen getretenen Kirche.

Ueber C. 34, 4. 5, wo der Himmel der Fürstenhimmel, der ganze obrigkeitliche und hoheitliche Stand, die Sterne die einzelnen Fürsten und Edlen, vgl. zu Apoc. 6, 13.

Die Schilderung des bevorstehenden Heiles der Kirche in C. 35 ist durchaus vorwiegend Messianisch, obgleich auch die niederen Heilsspendungen mit umfaßt werden, welche der Erscheinung Christi vorangingen. Diese Schilderung enthält so characteristische Züge, daß wir sie nothwendig etwas näher in's Auge fassen müssen.

V. 1. *Freuen wird sich deß Wüste und dürres Land und jubeln die Steppe und sprossen wie die Blumenzwiebel.* Die Wüste ist Zion, die durch die Welt zu verwüstende Kirche. *Deß*, des Gerichtes über die Welt, wie es in C. 34 geschildert worden, womit das veränderte Loos der Kirche in unzertrennlichem Zusammenhange steht. V. 2. *Sprossen wird sie und jubeln in allem Jubel und Freude. Die Ehre des Libanon wird ihr gegeben, die Zierde des Karmel und Saron. Sie werden sehen die Ehre des Herrn, die Zierde unsers Gottes.* Die Ehre des Libanon u. s. w. ist eine Ehre *gleich* der des Libanon. Die eigentliche Beschaffenheit der Ehre Zions oder der Kirche wird erst im Folg. dargelegt. Sie besteht darin, daß die Ehre des Herrn an ihr offenbar wird. Der majestätische bewaldete Libanon und der fruchtbare Karmel stehen sich entgegen. Der letztere wird mit der lieblichen blumenreichen und fruchtba ren Ebene Saron zu-

sammengestellt, vgl. zu Hhl. 7, 6. Michaelis: Libanon inter silvas, Carmel inter montes frugiferos, Saron inter campos vel valles amoenas excellebat. Die Ehre des Herrn, die Zierde seines Gottes schauen heißt ihn schauen in der Offenbarung der vollen Glorie seines Wesens. Die Prophetie hätte die Gemüther des Volkes mit eitlen Hoffnungen gespeist, wenn Gott sich anders geoffenbart hätte als in Christo, dem Abglanze seiner Herrlichkeit, in dem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte, Col. 2, 9, und der mit seiner Herrlichkeit zugleich die des Vaters offenbarte, denn sie war die Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater, Joh. 1, 14. 2, 11. V. 3. Stärket die schlaffen Hände und kräftiget die strauchelnden Kniee. Die Anrede wird an alle Mitglieder des Volkes Gottes gerichtet. Sie sollen sich untereinander stärken durch die Hinweisung auf die zukünftige Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn. V. 4. Sagt denen verzagten Herzens: seyd stark, fürchtet euch nicht, siehe euer Gott wird zur Rache kommen, zur Gabe Gottes: Er wird kommen und euch erlösen. „Denen verzagten Herzens" eigentlich: „denen voreiligen Herzens", die sich durch die Gegenwart überwältigen lassen und des respice finem, „am End kommt das Beste" uneingedenk sind. נקם und גמול sind Accus. wie sie bei den Verbis der Bewegung stehen, zur Bezeichnung des Zieles der Bewegung. Ueber גמול, Gabe, zu Ps. 7, 5. Die Gabe Gottes steht entgegen der ärmlichen Gabe, wie sie Menschen darbringen. Zur Rache über seine Feinde, zur Ertheilung der herrlichen göttlichen Gabe an die Seinen. Das: Er wird kommen und euch erlösen, ist Ausführung des: zur Gabe Gottes. In Christo hat das: Er wird kommen und euch erlösen, seine wahrhaftige noch jetzt im steten Fortschreiten begriffene Erfüllung gefunden, auf die jede niedere Hülfe vorwärts deutete. Was im Folg. von den begleitenden Umständen dieser Erlösung gesagt

wird, ist viel zu groß, als daß anders als in Christo die wahrhaftige Erfüllung gesucht werden könnte. Gezwungene Auslegungen, wie die: „sie fühlen sich in der Freude wie geheilt (Knobel nach Gesenius) dienen nur dazu, dieß deutlich zu machen. Sie werden schon an der parallelen Verkündung der bevorstehenden Auferstehung der Todten, in C. 25, 8. 26, 19 zu Schanden. V. 5. Alsdann werden der Blinden Augen aufgethan, und der Tauben Ohren werden geöffnet werden. Die Blinden und die Tauben sind individualisirende Bezeichnung der Elenden; Luc. 14, 13. 21 werden die Blinden mit den Armen, den Krüppeln und Lahmen zusammengenannt, als individualisirende Bezeichnung der ganzen Gattung der personae miserabiles vgl. Joh. 5, 3. Die individualisirende Bezeichnung ist aber wohl von dem Bilde zu unterscheiden. Die Blinden und Tauben werden genannt als hervorstechende Art in der Gattung, aber zunächst werden sie selbst gemeint und das Gesagte muß zunächst an ihnen in Erfüllung gehen. Da ferner ohne Weiteres von den Blinden und Tauben geredet wird, so wird man zunächst an die leiblich Blinden und Tauben denken müssen; denn nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche werden diese also bezeichnet. Doch liegt die Mitbeziehung auf die geistlich Blinden und Tauben um so weniger fern, da auch sie einen Theil der Gattung bilden, welche durch die Blinden und Tauben hier repräsentirt wird, und noch mehr, da grade Jesaias so vielfach von geistlicher Blindheit und Taubheit redet, vgl. C. 29, 18: „Und es hören an diesem Tage“ (in der Zeit des zukünftigen Heiles, wenn der Herr der Kirche den Kleinmuth und die Verzagtheit der Seinen beschämt haben wird) „die Tauben die Worte des Buches und aus Dunkel und aus Finsterniß sehen die Augen der Blinden“, C. 42, V. 18: „Ihr Tauben höret und ihr Blinden schauet und sehet“, 43, 8: „laß hervortreten das blinde Volk, welches doch Augen hat, und die Tauben, die doch Ohren

haben“, 56, 10. 6, 10. Eph. 1, 18. Matth. 15, 14. Joh. 9, 39. 2 Petr. 1, 9. Die geistliche Blindheit und Taubheit zeigt sich namentlich im Verhältniß zu den Führungen der Kirche und zu den Verheißungen der Schrift. Die Blinden können sich in die verschlungenen Wege Gottes nicht finden, die Tauben haben, besonders in der Zeit des Elendes, für seine Verheißungen kein Ohr. Neben der natürlichen und der geistlichen Blindheit kennt die Schrift noch eine dritte; sie bezeichnet als Blinde diejenigen, welche den Weg des Heiles nicht sehen können, die Rath- und Hülflosen, vgl. meinen Comm. zu Ps. 146, 8, Zeph. 1, 17, hier 42, 7. Die Blindheit und Taubheit jeder Art nun soll, mit allem übrigen Elende, in der Zeit des Heiles Abhülfe finden. Fragen wir nach der Erfüllung, so wird unser Auge zunächst durch Matth. 11, 5 auf sich gezogen, wo der Herr in deutlicher Beziehung auf unsere Stelle, daß die Blinden sehen, die Tauben hören, die Lahmen gehen, als factische Antwort bezeichnet auf die Frage des Johannes: bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir eines Anderen warten, vgl. Matth. 15, 31: ὥστε τοὺς ὄχλους θαυμάσαι βλέποντας κωφοὺς λαλοῦντας, κυλλοὺς ὑγιεῖς, χωλοὺς περιπατοῦντας καὶ τυφλοὺς βλέποντας, 21, 14: καὶ προσῆλθον αὐτῷ τυφλοὶ καὶ χωλοὶ ἐν τῷ ἱερῷ καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς, Mr. 7, 37, wo nach der Heilung der Taubstummen das Volk spricht: καλῶς πάντα πεποίηκε· καὶ τοὺς κωφοὺς ποιεῖ ἀκούειν καὶ τοὺς ἀλάλους λαλεῖν. Doch werden wir in diesen Thatsachen nicht die vollständige Erfüllung selbst der Weissagung erblicken können, sofern sie sich auf die leiblich Blinden und Tauben bezieht — da sie die Heilung Aller, nicht bloß Einiger — in Aussicht stellt, sondern nur ein Unterpfand derselben, ähnlich wie die Todtenerweckungen Christi nur vorbildeten, was er am Ende der Tage thun wird. Die vollkommene Erfüllung gehört der Auferstehung der Gerechten an, von der es heißt: „Was hier kränket, seufzt und fleht, wird dort

frisch und herrlich gehen." Umfassender war die Erfüllung, welche die Weissagung gleich bei der ersten Erscheinung Christi, der erklärte, er sey in die Welt gekommen ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσι, Joh. 9, 39, in Bezug auf die geistliche Blindheit und Taubheit erhielt. Die Vollendung gehört aber auch hier dem Jenseits an, so gewiß als wir βλέπομεν ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, 1 Cor. 13, 12. — V. 6. Alsdann wird springen gleich dem Hirsche der Lahme und jubeln die Zunge des Stummen. Denn es werden geöffnet in der Wüste Wasser und Ströme in der Steppe. Das Springen und das Jubeln hat die erlangte Befreiung von dem körperlichen Schaden, bei der V. 5 stehen blieb, zu seiner Voraussetzung und geht hervor aus der innerlichen Wonne über das erschienene Heil, das persönliche und das allgemeine, dessen Ausfluß dieß ist. Zu den ersten Worten ist ganz besonders Apgsch. 3, 8 zu vgl. wo es von dem Lahmen, zu dem Petrus im Namen Jesu Christi das: stehe auf und wandle, gesprochen, heißt: καὶ ἐξαλλόμενος ἔστη καὶ περιεπάτει, καὶ εἰσῆλθε σὺν αὐτοῖς εἰς τὸ ἱερὸν, περιπατῶν καὶ ἀλλόμενος καὶ αἰνῶν τὸν θεόν, dann Apgsch. 8, 7: πολλοὶ δὲ παραλελυμένοι καὶ χωλοὶ ἐθεραπεύθησαν, 14, 8. Joh. 5, 9. Von der geistlichen Lahmheit ist in Hebr. 12, 13 die Rede. Sie stellt sich besonders in trüben Unglückszeiten ein, Vitringa: Tempore saevae persecutionis et status ecclesiae languentis homines non pauci incipiunt claudicare, vacillare judicio, judicium suspendere etc. Zu dem: und jubeln die Zunge des Stummen, vgl. Matth. 12, 22: τότε προσηνέχθη αὐτῷ δαιμονιζόμενος, τυφλὸς καὶ κωφός· καὶ ἐθεράπευσεν αὐτὸν, ὥστε τὸν τυφλὸν καὶ κωφὸν καὶ λαλεῖν καὶ βλέπειν. Die geistliche Stummheit ist die Unfähigkeit zum Lobe Gottes, die sich in den Zeiten der Heilslosigkeit so leicht einstellt und deren Heilmittel die göttliche Heilsspendung ist, vgl. Weish. 10, 21, wo es nach dem Berichte über die in der Aus-

führung Israels aus Aegypten bewiesene Wundermacht Gottes heißt: ὅτι ἡ σοφία ἤνοιξε στόμα κωφῶν καὶ γλώσσας νηπίων ἔθηκε τρανάς. Die Worte: denn es werden geöffnet u. s. w. geben den Grund des Hüpfens und Jubelns an, weisen hin auf die Heilsspendung, welche seine Veranlassung bildet. Die Wasser sind die Wasser des Heiles, vgl. zu C. 12, 3. Angespielt wird auf Exod. 17, 3. Num. 20, 11, wo während des Zuges durch die Wüste das Heil sich in der Form der Wasserspendung darstellt. Die Wüste ist hier Bild des Elendes. V. 7. Und es wird der Sonnenbrand zum Teiche und das durstige Land zu Wasserquellen, in der Wohnung der Drachen wird ihr Lager seyn, Gras da früher Rohr und Schilf. Der Sonnenbrand steht für Orte, die von der Sonne verbrannt sind. Gegen die Erkl. vom Wasserscheine entscheidet C. 49, 10. Das Suff. in רבצה bezieht sich auf Zion. Die Drachen haben ihre Wohnung besonders in der wasserleeren Wüste. Daß Zion dort ihr Lager hat, setzt voraus, daß sie in einen Garten Gottes verwandelt worden ist, während es umgekehrt von der Welt in C. 34, 13 heißt: „Und sie wird zur Wohnung der Drachen." Neben dem dürren Lande ist Gegenstand der Wandlung das Sumpfland, das nichts als unfruchtbares Schilf trägt. An seine Stelle tritt das nährende Gras. חציר hat nur diese Bed. V. 8. Und es wird daselbst eine Bahn seyn und ein Weg, und der heilige Weg wird er genannt werden, nicht wird ihn betreten ein Unreiner, und derselbige wird für sie seyn, daß man darauf gehe, daß auch die Thoren nicht irren mögen. Der Weg ist der Weg des Heiles, den Gott den Seinen in der Wüste des Elendes bahnt, vgl. 43, 19: „setzen werd' ich in der Wüste einen Weg, in der Einöde Ströme", Ps. 107, 4: „Sie irreten in der Wüste, in der Einöde ohne Weg", wo die pfadlose Wüste Bild des Elendes, Ps. 25, 4. 27, 11, wo die Wege Gottes die Wege des Heiles sind,

die er den Seinen kundthut, damit sie dieselben betreten. Der Weg ist heilig, vgl. zu C. 4, 3, weil unzugänglich der profanen Welt, den „Unreinen", die die auf ihm wandelnden Gerechten nicht stören darf, vgl. V. 9, welcher zeigt, daß die Bemerkung: „Der Verf. will in seinem Nationalhasse keine Heiden mitziehen lassen," eine ganz ungehörige ist. Nur als Bekehrte und als Mitgenossen der Heiligen, nicht als Unreine und als ihre Feinde dürfen die Heiden den Weg betreten. Daß auch die Einfältigen den Weg nicht verfehlen können, weist hin auf die, auf der überspringlichen Fülle des Heiles beruhende, leichte Zugänglichkeit desselben, und wie wenig es menschlicher Anstrengung und Virtuosität bedarf, um in seinen Besitz zu gelangen. V. 9. Nicht wird dort seyn ein Löwe und wird kein reißend Thier darauf treten noch daselbst gefunden werden, und es wandeln darauf die Erlösten. Durch den Löwen, das reißende Thier, wird die heidnische Bosheit und Tyrannei, die dem Volke Gottes verderbliche Weltmacht bezeichnet, vgl. zu C. 11, 7. Die Erfüllung bezeichnete der Herr als eingetreten, da er sprach: seyd getrost, ich habe die Welt überwunden. V. 10. Und die Losgekauften des Herrn werden zurückkehren und kommen gen Zion in Jubel, und ewige Freude wird auf ihrem Haupte seyn. Wonne und Freude werden sie ergreifen und es fliehen Schmerz und Seufzen.

Allgemeine Vorbemerkungen über Cap. 40—66.

Der historische Abschnitt C. 36—39 leitet herüber von dem ersten Theile der Weissagungen des Jesaias zu dem zweiten. Seinen Schluß bildet die Wegführung Judas nach Babel, welche Jesaias gegen Hiskias aussprach, nachdem, wie in den vorher-

gehenden Capp. berichtet wird, die von den Assyrern drohende Gefahr glücklich abgewendet war. Es heißt in C. 39 V. 6 u. 7: „Siehe Tage kommen, und es wird hinweggenommen Alles, was in deinem Hause ist und was deine Väter gesammelt haben bis auf diesen Tag, nach Babel, und nichts wird übrig bleiben, spricht der Herr. Und auch von deinen Söhnen werden sie nehmen, und sie werden Verschnittene in dem Palaste des Königes von Babel." In dieser Verkündung haben wir zugleich die Concentration der bestrafenden und drohenden Mission des Propheten und den Ausgangspunct für die tröstende, welcher in dem zweiten Theile vorzugsweise genügt wird. Dieser beginnt gleich mit dem: „tröstet, tröstet mein Volk," was in der engsten Verbindung steht mit der vorangehenden Ankündigung eines großen Unglückes, ja diese nothwendig erfordert. Eben deshalb können die historischen Capp. nicht eine spätere Einschaltung, sie müssen ein ursprünglicher, von dem Propheten selbst herrührender Bestandtheil der Sammlung seyn*).

Der Inhalt des zweiten Theiles wird im Allgemeinen gleich in den Eingangsworten C. 40, 1. 2 angegeben: „Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott. Redet zum Herzen Jerusalems und rufet ihr zu, daß ihre Ritterschaft vollendet ist, daß ihre Missethat gesühnet, daß sie empfängt aus der Hand des Herrn Doppeltes für alle ihre Sünden." Danach muß der Trost den Grundcharacter des zweiten Theiles bilden. Da es aber für das

---

*) Cap. 37, 38 (vgl. 2 Kön. 19, 37), wo die Ermordung Sanheribs als der Vergangenheit angehörig erscheint, entscheidet nicht gegen die Abfassung dieser Capitel durch Jesaias, „da weder das für Sanherib angenommene Todesjahr, 696 v. Chr., historisch gewiß ist, noch die Annahme, daß Jesaias bis in die Zeit Manasse's hinein gelebt und am Abende seines Lebens die Sammlung seiner Weissagungen selbst redigirt habe, begründeten Bedenken unterliegen kann." Keil Einl. S. 271. Die Ueberschrift in C. 1, 1 zeigt nur, daß die Sammlung keine Weissagungen enthält, welche über die Zeit des Hiskias hinausgehen.

Volk Gottes kein rein äußerliches Heil gibt, da für dasselbe das Heil unzertrennlich an die Buße geknüpft ist, so muß mit der Heilsverkündung nothwendig die Ermahnung Hand in Hand gehen. Dieß hinter dem ersten verborgene zweite Moment wird in dem gleich Folgenden noch ausdrücklich hervorgehoben, worin das tröstet nicht etwa einen Zusatz erhält, sondern nur commentirt und entfaltet wird. Die Diener des Herrn (der ganze Chorus der göttlichen Heilsboten wird in V. 3—5 angeredet) verkünden, seinem Befehle Folge leistend, das bevorstehende Heil, es als Enthüllung der Ehre des Herrn bezeichnend, und ermahnen zur würdigen Vorbereitung auf dasselbe. V. 3. 4 handelt von der Bereitung des Weges in der Wüste vor dem Herrn, der sich herrlich offenbaren will: die Wegebereitung ist die Buße, die Wüste der Zustand des leiblichen und geistlichen Elendes. Aus diesem elenden Zustande will der Herr das Volk erlösen, aber damit dieß geschehen könne, muß es vorher selbst das Seinige thun. V. 5 schildert diese Offenbarung selbst, mit der die Fülle des Heiles für das Bundesvolk verbunden ist. Gottes Diener sollen der trauernden Jerusalem, in der dem Pr. das Bundesvolk personificirt erscheint (Jerusalem steht nicht für „die weggeführten Zioniten," es ist eine ideale Person, die gebeugte, im härenen Gewande am Boden sitzende Wittwe, die schmerzensreiche Mutter der theils entführten, theils getödteten Kinder, vgl. 3, 26, wo Jerusalem entleert am Boden sitzt) das Herannahen des Heiles verkünden. Aber dieß Heil kann nur denen ertheilt werden, deren Herzen geschickt sind es zu empfangen, vgl. das auf uns. St. ruhende Weihnachtslied: mit Ernst ihr Menschenkinder. So geht also der Heilsverkündung das μετανοεῖτε, die Aufforderung vorher, alle Hindernisse zu beseitigen, welche den Weg durch die Wüste in das Land der Verheißung unwegsam, den Uebergang vom Elende zum Heile unmöglich machen, den Herrn abhalten, daß er nicht in's Elend hinkommt zu seinem

Volke und es aus demselben hinausführt. Dann wird denjenigen, welche der Aufforderung Folge geleistet haben, die Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn verheißen — er kommt zu ihnen in glorreicher Kundgebung auf dem Wege, den sie ihm in der Kraft seines Geistes gebahnt haben — und in und mit ihr Alles, was die Diener des Herrn nach V. 2 Herrliches von der Zukunft versprechen sollten.

Der Trost hält sich vielfach im Allgemeinen und besteht in der Hinweisung auf eine Zukunft voll Heil und Gnade. Anderwärts aber wird die Heilsverkündung individualisirt. Diese speciellen Verkündungen gehen auf einen doppelten Gegenstand. Zuerst tröstet der Prophet sein Volk durch die Verkündung der Befreiung aus dem Babylonischen Exil. Er schildert dieselbe unter den lieblichsten Bildern, häufig entnommen von der Befreiung des Volkes aus Aegypten, wobei aber zu bemerken, daß auch diejenigen Weissagungen, die sich vorzugsweise auf den niederen Gegenstand beziehen, etwas Ueberschießendes, Ueberschwengliches haben, so daß sie nach dem Eintreten desselben nicht als antiquirt betrachtet werden konnten. Er nennt den Herrscher, Kores, den König von Sonnenaufgang, der von dem Herrn gesendet die Dränger Zions strafen und das Volk in seine Heimath zurückführen werde. Der zweite Gegenstand ist die Erlösung durch den Knecht Gottes, den Messias, der, nachdem er durch Niedrigkeit, Leiden und Tod hindurchgegangen und dadurch die Versöhnung bewirkt hat, in dem verherrlichten Gottesstaate alles durch die Sünde herbeigeführte Uebel aufheben wird. Von diesem höheren Heile ist die Seele des Propheten so voll, daß die Beziehungen darauf sich beständig auch da hervordrängen, wo er es zunächst mit dem niederen zu thun hat. In der Schilderung der höheren Erlösung ist das Zeitverhältniß nicht beobachtet. Bald schaut der Pr. den Urheber derselben in seiner Niedrigkeit und seinem Leiden, bald stellt sich seinem entzückten

Blicke die fernste Zukunft des Reiches Christi dar, in welcher die von Gott entfremdete Heidenwelt zu ihm zurückgekehrt seyn, nach Vernichtung alles Gott Widerstrebenden innerlich und äußerlich Friede herrschen und alles durch die Sünde herbeigeführte Uebel aufgehoben seyn wird. Ueber Zeit und Raum erhaben überschaut er von der Höhe, auf die ihn der heilige Geist gestellt, die ganze Entwickelung des Messianischen Reiches aus geringen Anfängen zu herrlichem Ende.

Während der erste Theil, umfassend die Weissagungen, die der Prophet während seiner Wirksamkeit für die Gegenwart aussprach, vorwiegend aus einzelnen Weissagungen besteht, die, durch Zeit und Veranlassung geschieden und zuerst einzeln öffentlich bekannt gemacht, nachher, durch Ueberschriften oder sonst auf kenntliche Weise als verschieden bezeichnet, zu einer Sammlung vereinigt wurden, bildet der als Vermächtniß für die Nachwelt bestimmte zweite Theil ein zusammenhängendes Ganzes. Daß dasselbe, wie zuerst F. Rückert erkannt hat, in drei Theile oder Bücher zerfällt, darauf weist zunächst die Thatsache hin, daß zu Ende von C. 48 und von 57 derselbe Gedanke mit denselben Worten wiederkehrt: „Nicht ist Friede, hat gesprochen mein Gott, den Bösen," und daß derselbe Gedanke, die Ausschließung der Gottlosen von dem verheißenen Heile, sich auch an der dritten Stelle, am Schlusse des Ganzen, obgleich in anderer Form wiederfindet. Läge weiter nichts vor, so könnte man wohl mit Knobel von Zufall reden. Die nähere Betrachtung ergibt aber, daß die drei Theile auch innerlich wesentlich von einander geschieden sind. Jenseits von C. 48, 22 findet sich nichts mehr von Babel, welches im ersten Buche viermal genannt wird, 43, 14. 47, 1. 48, 14. 20, nichts von den Chaldäern, welche dort fünfmal vorkommen, 43, 14. 47, 1. 5. 48, 14. 20, nichts mehr von Kores, weder sein Name, 44, 28. 45, 1, noch seine Person, die uns in C. 40—48 so stark entgegen-

tritt, 41, 2. 25. 46, 11. 48, 14. 15 — gleich Anfangs nach der Einleitung, wie sie in C. 40 enthalten ist, am Schluß u. in der Mitte mehrfach —, nichts von Bel u. Nebo. Durch das ganze erste Buch ferner zieht sich die Argumentation für die wahre Gottheit des Gottes Israel aus der Vorherverkündung der durch Kores zu bringenden Erlösung. Nach dem einleitenden C. 40 tritt sie uns gleich in C. 41 entgegen und ebenso noch in dem letzten C. 48, jenseits desselben nie mehr. Mit dem Ende des ersten Buches verschwindet völlig die Argumentation für die Gottheit des Herrn aus der Weissagung, und ebenso die Beziehung auf Kores, den Gegenstand dieser Weissagung. Ebenso aber fehlt in dem ersten Buche die persönlich Messianische Verkündung, mit Ausnahme nur von C. 42, 1—9, wo nach der ersten Ankündigung des Urhebers der niederen Erlösung diesem vorgreifend der Urheber der höheren entgegengestellt wird, dessen Bild weiter auszumalen die Aufgabe des zweiten Buches ist. In dem dritten Buche ist von der Person des Erlösers nur kurz und andeutend die Rede, zur Anknüpfung an das zweite, ebenso wie C. 42 in dem ersten Buche an das zweite anknüpft. Das dritte Buch, so weit es verheißend ist, beschäftigt sich mit der Schilderung der Herrlichkeit des Reiches Gottes in dem neuen Stadium, in das es durch den Erlöser eintritt, einer Herrlichkeit, welche in der Gründung des neuen Himmels und der neuen Erde culminirt, C. 65, 17. 66, 22. Eine Schilderung der Herrlichkeit Zions gleich der C. 60 wird im ersten und dem zweiten Theile nicht gefunden. Vorwiegend aber ist im dritten Buche die Bestrafung und Ermahnung, im Unterschiede von dem ersten und zweiten Buche, in dem die directe Verheißung vorherrscht. Herübergelenkt wird zu der Bestrafung und Ermahnung schon zum Schlusse des zweiten Buches. Zuerst tritt von C. 55, 1 an die Bußpredigt verflochten mit der Heilsverkündung auf. Bis dahin war die vor-

wiegende Tendenz des Pr. durchaus die gewesen, die Gottesfürchtigen zu trösten. Von C. 55, 1 an macht sich daneben die andere geltend, die Sünder zur Buße zu rufen, die allein ihnen die Theilnahme an dem verheißenen Heile verschaffen kann. In C. 56, 9. 57, 21 tritt die letztere Tendenz sehr scharf und ausschließlich hervor. Das zweite Buch hatte mit der Heilsverkündung begonnen und war von da zum Beschlusse zur Bestrafung und Drohung fortgeschritten. Das dritte Buch nimmt den umgekehrten Gang, und so gränzen die beiden Hauptmassen der Bestrafung und Drohung aneinander. Doch geht die Bestrafung und Drohung nicht unterschiedlos fort, so daß keine Gränze zwischen den beiden Büchern zu erkennen wäre. Zum Schlusse des zweiten Buches hat es der Pr. vorwiegend mit den Abtrünnigen zu thun, zu Anfang des dritten dagegen mit den Heuchlern, so daß also die beiden Massen der Bestrafung sich ergänzen, zusammen eine vollständige Aufdeckung des herrschenden Verderbens nach seinen beiden Hauptrichtungen bilden. Aber dadurch unterscheidet sich das dritte Buch von dem zweiten, daß in ihm die Bestrafung und Drohung nicht auf den Anfang beschränkt bleibt, welcher dem Schlusse des zweiten Buches correspondirt. Zum Schlusse von C. 59 wird zur Heilsverkündung zurückgelenkt, aber mit C. 63, 7 beginnt eine neue Bußpredigt, welche bis zu Ende von C. 64 fortgeht. Der Pr. versenkt sich im Geiste in die Zeit der bereits eingetretenen Heimsuchung und legt dem Volke die Worte in den Mund, mit denen es in jener Zeit die Gnade des Herrn erflehen soll. Das Vorhergehende bildet die Voraussetzung dieser Rede. Im Angesichte der dort dargelegten herrlichen Gnadenerweisungen des Herrn fordert der Pr. hier das Volk zur Buße auf, damit es jener Gnade theilhaftig werde. Wenn sie als Volk dieß Ziel erreichen wollen, so müssen sie nachsprechen, was der Pr. ihnen hier vorspricht. Das aber ist bis jetzt nicht geschehen, und so ist eingetreten, was der

heil. Paulus sagt: Die Auswahl hat es erlangt, die Uebrigen aber sind verstockt worden. C. 65, das die Antwort des Herrn enthält auf dieß Bußgebet des Volks, welches nichts anderes ist, als eine indirecte Paränese, ist ebenfalls vorwiegend bestrafend und drohend und läuft nur zu Ende in die Verheißung aus. Mit der Bestrafung und Drohung beginnt auch das letzte Cap. Daß die Kirchenväter mit Recht Jesaias den Evangelisten unter den Propheten nennen, das gibt sich auch daraus zu erkennen, daß die Bestrafung so durchaus Annex der Verheißung ist, daß sie erst zum Schlusse sich ausbreitet, nachdem der ganze Reichthum der Verheißung dargelegt ist. Dann auch darin, daß die Bestrafung auch in dem letzten Buche sich nicht allein geltend macht, daß sie auch dort noch durchflochten ist mit den herrlichsten Verheißungen, welche trefflich geeignet sind, die Sünder zur Buße zu locken.

Der Pr. nimmt im ganzen zweiten Theile seinen Standpunct in der Regel in der in den früheren Weissagungen und, in der größten Klarheit und Bestimmtheit, unmittelbar an der Schwelle des zweiten Theiles in C. 39 verkündeten Zeit, wo Jerusalem von den Chaldäern erobert, der Tempel zerstört, das Land verödet, das Volk weggeführt war. In dieser Zeit denkt, empfindet und handelt er; sie ist ihm Gegenwart geworden, aus der er, jedoch so, daß er nicht überall consequent diesen idealen Standpunct behauptet, in die Zukunft ausschaut. An das im Elende schmachtende Volk richtet er die Rede, er tröstet es durch Eröffnung der Aussicht in eine bessere Zukunft und ermahnt es, durch die Buße die Hindernisse des kommenden Heiles zu beseitigen.

In diesen von dem Pr. eingenommenen idealen Standpunct hat sich die rationalistische Exegese, überall wenig fähig sich in das Gegebene zu versenken und immer bereit von der eignen anschauungslosen und ordinären Weise den Maaßstab zu nehmen, wenig finden können und auch nicht den ernsten Willen gehabt sich darin zu finden: es bot sich ihr hier ein willkom-

mener Vorwand dar für ihre naturalistische Neigung, die sich an den bestimmten Erkenntnissen der fernen Zukunft stieß. So entstand die Meinung, daß der zweite Theil nicht von Jesaias herrühre, sondern das Werk eines gegen das Ende des Exiles lebenden ungenannten Propheten sey, eine Meinung, die sich in der Zeit der unbedingten Herrschaft des Rationalismus so festgesetzt hat, daß sie gradezu zur Satzung geworden ist und durch die Macht der Tradition auch solche gefangen nimmt, die nicht daran denken würden sich ihr hinzugeben, wenn sie unabhängig in die Untersuchung eingingen.

Die Thatsache, die uns hier vorliegt, steht in keiner Weise vereinzelt da. Die Propheten weissagten nicht in dem Zustande verständiger Reflexion, sondern in der Ekstase. Die Gegenstände boten sich ihnen, wie schon ihr gewöhnlicher Name Seher aussagt, in der inneren Anschauung dar. Sie schauten die Zukunft nicht aus der Ferne, sondern sie wurden in die Zukunft entrückt. Dieß innerliche Schauen prägt sich sehr häufig auch in ihrer Darstellung ab. Sehr häufig erscheint bei ihnen als Gegenwart, was in der Wirklichkeit noch zukünftig war. Sie malen ihren Hörern und Lesern die Zukunft vor Augen und reißen sie gleichsam mit Gewalt mit in sie hinein, aus der Gegenwart hinaus, deren zwingende Gewalt auf sie einen so verderblichen Einfluß ausübt. Unser Prophet deutet ausdrücklich auf diese eigenthümliche Weise der prophetischen Verkündung hin, indem er in C. 41, 27 den Herrn sagen läßt: Zuerst sprach ich zu Zion: siehe da, siehe da, womit der malerische Character der Prophetie präcise bezeichnet ist, darauf hingewiesen wird, daß die Hörer und Leser durch die Propheten in rem praesentem geführt wurden. Selbst die Grammatik hat diese Thatsache längst anerkannt, indem sie von Präteritis propheticis redet, solchen, welche die ideelle Vergangenheit bezeichnen, im Gegensatze gegen solche, welche die wirkliche. Nur durch Inconsequenz kann man, wenn man nicht zu dieser An- und Einsicht gelangt ist, der Eichhornschen Ansicht, daß die Weissagungen meist verschleierte historische Schilderungen seyen, entgehen, in die auch Ausleger wie Ewald u. Hitzig vielfach zurücksinken. Nicht selten erscheint bei den Propheten das Ganze der Zukunft in der Form der Gegenwart. Anderwärts nehmen sie in der näheren Zukunft ihren Standpunkt und diese wird ihnen zur idealen Gegenwart, von der aus sie den Blick auf die fernere Zukunft richten. Aus der reichen Fülle von Belegen, welche wir für unsere Ansicht beibringen könnten, wollen wir hier nur einige anführen.

Vielfach tritt uns diese Form der Darstellung schon in dem Abschiedsliede Mose's Deut. 32 entgegen, welches als der Keim des gesammten Prophetenthums betrachtet werden kann, vgl. z. B. V. 7 u. 30. Zu dem letzteren V. bemerkt Clericus: haec quasi praeterita cantico deplorat Moses, quod ea ita futura praevideat et quasi in illas aetates futuras se animo transferat eaque dicat, quae tum demum debebant dici.

Bei Jesaias selbst bietet gleich das erste Capitel einen merkwürdigen Beleg dar. Die Gegenwart in C. 1, 5—9 ist nicht eine wirkliche, sondern eine ideelle. Der Pr. versetzt sich im Geiste in die Zeit des dem abtrünigen Volke drohenden Unglückes, welches er in dem ferneren Verlaufe der Weissa-

gung, auf den Standpunct der wirklichen Gegenwart zurücktretend, als zukünftig weissagt. Die Gründe für diese Auffassung hat Caspari in den Beitr. zur Einl. in das B. Jesaia in erschöpfender Gründlichkeit dargelegt. In der zweiten Hälfte von V. 2 erscheint das Reich als blühend und mächtig. Auf dasselbe Resultat führt uns auch die Schilderung des reichen Opfercultus in V. 15—19. Fassen wir V. 5—9 als Schilderung der Gegenwart, so erhalten wir einen unvereinbaren Widerspruch. Ferner, Jesaias knüpft beständig sonst an die Darlegung der Sünde die der auf sie folgenden Strafe an, nie der auf sie erfolgten. — In C. 5, 13 stellt sich dem Propheten die zukünftige Wegführung des Volkes in einer Weissagung aus der ersten Zeit seiner Amtsführung als gegenwärtig dar. Ebenso sind in V. 25. 26 die Präter. und Fut. mit Vav conv. prophetisch zu nehmen. Denn der Pr. hat es in C. 1—5 durchweg mit zukünftigem Unglück zu thun. In der Gegenwart befindet sich das Volk nach V. 19 im Zustande des Wohllebens und Glückes — noch ist die Zeit des Spottens da; nur von zukünftigem Unglück ist in der Parabel V. 5. 6 die Rede, deren Drohung hier ausgeführt wird. — In der Weissagung gegen Tyrus C. 23 schaut der Prophet die der Stadt in Zukunft durch die Chaldäer bevorstehende Belagerung als gegenwärtig; die Flucht der Einwohner, den Eindruck, den die Nachricht von ihrem Unglücke auf die mit ihnen in Verbindung stehenden Völker macht u. s. w., beschreibt er als Augenzeuge. Darauf wirft er von der näheren Zukunft, die ihm zur Gegenwart geworden, einen Blick auf die fernere. Er verkündet, daß nach siebenzig Jahren, nicht von der wirklichen, sondern von der idealen Gegenwart an gerechnet, die Stadt zu ihrer alten Größe zurückgelangen werde; sein Blick erhebt sich noch weiter und er sieht, wie endlich die Tyrier in den Tagen des Messias in die Gemeinschaft des wahren Gottes aufgenommen werden. — Die zukünftige Zerstreuung und Wegführung des Volkes wird von dem Pr. auch in der St. C. 11, 11 anticipirt, die als Compendium des ganzen zweiten Theiles betrachtet werden kann. — In dem zweiten Theile erscheint zwar in der Regel das Elend als gegenwärtig, das Heil als zukünftig. Nicht selten vergegenwärtigt aber der Prophet auch das letztere und redet von ihm in Präteritis, vgl. z. B. 40, 2. 46, 1. 2. 51, 3. 52, 9. 10. 60, 1. Soll der Pr. einmal nach dem gewöhnlichen Maaßstabe gemessen werden, so müssen auch diese St. zu einer Zeit niedergeschrieben seyn, da das Heil bereits eingetreten war. — In C. 45, 20 sind die Entronnenen aus den Heiden die Heiden, welche bei den göttlichen Gerichten verschont geblieben sind. Diese sollen durch fremden Schaden klug werden. Der Prophet nimmt seinen Standpunct in der Zeit, als diese Gerichte, die durch Cyrus zu vollführenden, schon vollendet waren. Auch diejenigen, welche die Unächtheit des zweiten Theiles behaupten, müssen hier anerkennen, daß der Prophet seinen Standpunct in einer ideellen Gegenwart nimmt. — In C. 53 nimmt der Pr. seinen Standpunct zwischen den Leiden und der Verherrlichung des Messias; die Leiden erscheinen ihm als vergangen, die Herrlichkeit stellt er als zukünftig dar.

Hosea hatte in C. 13 Israel große göttliche Gerichte, die Verheerung

des Landes und die Wegführung seiner Bewohner durch mächtige Feinde, vorherverkündet. Noch in C. 14, 1 erscheint die Strafe als zukünftig. In V. 2 ff. aber versetzt er sich im Geiste in die Zeit, da diese Gerichte schon eingetroffen waren. Er anticipirt das Künftige als schon geschehen und ermahnt nicht etwa seine Zeitgenossen, sondern diejenigen, über welche das Unglück schon ergangen, zur aufrichtigen Buße: „kehre zurück Israel zu dem Herrn deinem Gott, denn du straucheltest durch deine Missethat." Diese Parallele zeigt speciell, mit welchem Rechte man behauptet hat, die Anreden an das im Exile schmachtende Volk „passen nicht in den Mund Jesaia's, welcher 150 Jahre früher lebend, von den Exulanten nur weissagen konnte" (Knobel). — Micha sagt in C. 4, 8 (vgl. Th. 1 S. 521): „Und du Heerdenthurm, Hügel der Tochter Zion, bis zu dir wird kommen, und es gelangt an dich die frühere Herrschaft." Wenn der Pr., Zeitgenosse des Jesaias, hier von einer früheren Herrschaft redet und verkündet, daß sie wiederum an das Davidische Haus zurückkommen werde, so versetzt er sich aus seiner Zeit, zu der die Davidische Königsfamilie noch bestand und blühte, in den Zeitraum, von dem er so eben geredet hatte und während dessen die Herrschaft des Davidischen Stammes aufhören sollte. In V. 9. 10: „Jetzt warum erhebst du ein Geschrei, ist kein König in dir, oder ist dein Rathgeber hin, denn ergriffen haben dich Wehen wie die Gebärerin" u. s. w. steht die trauernde Zion zur Zeit der Wegführung in das Exil vor dem Auge des Pr. und wird von ihm angeredet. (Wir haben bei der Erklärung dieser St. schon auf Hos. 13, 9—11 als auf ein analoges Beispiel der Vergegenwärtigung der Zeit des Unglückes hingewiesen.) Der Moment der Wegführung in das Exil bildet ihm die Gegenwart, die Befreiung aus demselben die Zukunft: „dort wirst du errettet werden, dort wird dich erlösen, Jehova, dein Gott." C. 7, 7 führt Micha das schon in's Exil weggeführte Volk redend ein und läßt es zugleich die Gerechtigkeit der göttlichen Strafe und das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit aussprechen. Auch in der Antwort des Herrn, V. 11, wird die Stadt als schon zerstört vorausgesetzt. Denn er verspricht, daß ihre Mauern wieder gebaut werden sollen. — Die Anticipation der Zukunft herrscht durch die ganze Weissagung Obadja's. Das Lied Habakuks in C. 3 nimmt seinen Standpunct mitten in dem anticipirten Elende. In der Verkündung des Einbruches der Chaldäer in C. 1, 6 ff. stellt sich die Zukunft in der Form der Gegenwart dar. Hier wie bei Obadja sind Hitzig u. A. durch die Verkennung dieser prophetischen Eigenthümlichkeit, dadurch daß sie die ideale Gegenwart für die wirkliche hielten, zu erweislich falschen Bestimmungen des Zeitalters verleitet worden. Jeremias läßt in C. 3, 22 bis 25 das Israel der Zukunft redend auftreten. Er anticipirt in C. 30. 31 die zukünftige Wegführung Judas. — Selbst in den Psalmen vernehmen wir noch einen Nachklang dieser prophetischen Eigenthümlichkeit. Zu Ps. 93, 1: „Der Herr regieret, bekleidet sich mit Hoheit" u. s. w. wurde bemerkt: „Die Präterita erklären sich daraus, daß der Sänger als Seher die Zukunft vor Augen hat. Er schaut frohlockend, wie der Herr sein Reich antritt, das Gewand der Hoheit anlegt, und mit dem Schwerte der Kraft sich gürtet im

Angesichte der hochmüthigen Welt." Eine gleiche Anticipation der Erlösung noch vor eingetretener Catastrophe tritt uns in Ps. 94, 1 entgegen. Die Situation in dem ganzen Ps., ja in dem ganzen Cyclus, dem er angehört, dem lyrischen Echo des zweiten Theiles des Jesaias, ist nicht eine wirkliche, sondern eine gedachte. Dieser Cyclus zeugt von einem Leben der Seher und Sänger Israels in der Zukunft, welches nach unserm Maaßstabe messen zu wollen, um so mehr bornirt wäre, da für das Volk des A. B. die Zukunft eine wesentlich andere Bedeutung hatte wie für das des neuen. „Gemeinsam ist allen Psalmen von Ps. 93 an die zuversichtliche Erwartung einer herrlichen Offenbarung des Herrn, die der Verf., im Anschlusse an die Prophetie, als gegenwärtig schaut." Ein Seitenstück ist der Cyclus Ps. 138—45, in dem David, angeregt durch die Verheißung in 2 Sam. 7, die Seinen durch die Geschichte begleitet.

Mehrere nun können sich dem Eindrucke dieser Thatsachen nicht ganz entziehen. Sie gestehen zu, „daß auch andere Propheten sich häufig im Geiste in spätere Zeiten, besonders in die idealischen Zeiten des Messias versetzen" und argumentiren nur daraus, daß jene wieder auf ihren persönlichen Standpunct zurückkommen, während unser Pr. an der späteren Zeit kleben bleibe. Allerdings nun muß zugestanden werden, daß diese Darstellungsweise hier in einer Ausdehnung angewandt wird, wie sonst nirgends im A. T. Allein das Messen mit der Elle ist bei solchen Dingen gar übel angewandt. Der zweite Theil des Jesaias steht auch in anderer Hinsicht einzigartig da. Es gibt im ganzen A. T. keine andere zusammenhängende Weissagung, die so unbedingt vorwiegend aus der cura posteritatis hervorgegangen wäre. Wird erkannt, daß die weissagende Thätigkeit des Jesaias in zwei große Hälften zerfällt, die eine, deren Resultate bis zu C. 39 vorliegen, vorwiegend für die Gegenwart bestimmt, die andere, deren Denkmal der zweite Theil ist, dem Lebensabende des Propheten angehörend, ein prophetisches Vermächtniß bildend und deßhalb niemals öffentlich vorgetragen, sondern nur in Schrift verfaßt: so wird man es ganz natürlich finden, daß der Pr. hier mehr wie anderwärts in der Zukunft, für die er vorwiegend schreibt, auch seinen Standpunct nimmt.

Daß aber die Thatsache auf solche Weise zu erklären ist, das erhellt daraus, daß ungeachtet der ausgedehnten Anwendung der prophetischen Vergegenwärtigung*), doch auch unser Prophet an zahlreichen Stellen aus der idealen Gegenwart in die wirkliche übergeht. Wir finden eine Menge von Beziehungen, welche auf die Lage der Dinge nach dem Exil gar nicht passen, sondern nothwendig das Zeitalter des Jesaias oder wenigstens die Zeit vor dem Exil erfordern. Ist Jesaias Verfasser, so sind diese Stellen leicht erklärlich. Zwar hatte er sich im Geiste in die Zeit des Babylonischen Exiles ver-

*) Gewissermaßen analog sind die Stellen des A. T., in denen die Vergangenheit sich in der Form der Gegenwart darstellt, wie Ps. 66, 6. 81, 6 die Befreiung aus Aegypten. Der Glaube macht zugleich alles Alte neu, frisch und lebendig und anticipirt die Zukunft.

setzt und diese Zeit war ihm Gegenwart geworden. Aber es müßte uns doch Verdacht erwecken, wenn nicht manchmal die wirkliche Gegenwart sich geltend gemacht und den Blick des Propheten auf sich gezogen hätte. So finden wir es aber auch. Der Prophet tritt häufig aus seiner idealen Anschauung heraus und bezieht sich auf Verhältnisse seiner Zeit. Bald hat er den Zustand des unglücklichen Volkes im Babylonischen Exil vor Augen, bald den zu seiner Zeit noch bestehenden, aber innerlich durch Abgötterei und Abfall zerrütteten Staat. Diese scheinbaren Widersprüche lassen sich auf keine andere Weise erklären als durch die Annahme, daß Jesaias Verfasser ist. In der Regel erscheint die Strafe als bereits eingetreten, Stadt und Tempel als zerstört, das Land als verwüstet, das Volk als weggeführt, vgl. z. B. C. 64, 10. 11. In einer Reihe von Stellen aber, in denen der Pr. von dem idealen Standpuncte auf den der Wirklichkeit zurücktritt, *erscheint die Strafe als noch zukünftig, Stadt und Tempel als noch bestehend*. In C. 43, 22—28 begegnet der Pr. dem Wahne, als ob Gott Israel um seines Verdienstes willen erwähle. Weit entfernt, die Errettung durch ihr Verdienst herbeigeführt zu haben, versündigten sie sich vielmehr also gegen ihn, daß sie zu dem inneren Abfall auch den äußeren fügten: Israel hat seinem größeren Theile nach die Verehrung des Herrn durch Opfer unterlassen. Gottes Gnade allein wird sie von dem Elende befreien, in das sie sich durch ihre Sünde gestürzt haben. Wie kann der Herr dem Volke im Exil die Unterlassung eines Dienstes vorwerfen, den es nach seinem eignen Gesetze nur im Vaterlande, in dem ihm geweihten, damals zerstörten Tempel verrichten durfte? Namentlich das: „erinnere mich,“ in V. 26, an dasjenige, was ich etwa vergessen haben sollte, setzt voraus, daß die Möglichkeit der Erwerbung scheinbarer Verdienste vorhanden war, und daß somit die Ansicht der Gegner eine verwerfliche, welche in V. 22—24 an die unverschuldete Unterlassung des Opfercultus während des Exiles denken. Die Verwerflichkeit dieser Ansicht und daß V. 22—24 einen Vorwurf enthält, erhellt auch aus V. 27. 28, wo von der Strafe die Rede ist, welche Israel eben durch die unterlassene Verehrung des Herrn verdient und auf dem Wege seiner Werke erhalten hat. Die Stelle kann somit nur zur Zeit des stehenden Tempels geschrieben seyn. Daran kann um so weniger gezweifelt werden, da in V. 27. 28 das Exil ausdrücklich als zukünftig bezeichnet wird: Dein erster Vater (das Hohepriesterthum) hat gesündigt und deine Mittler frevelten wieder mich. (Der Opfercultus wurde in schmählichem Syncretismus selbst von denjenigen profanirt, denen seine Besorgung oblag.) Darum *werd'* ich entweihen die Fürsten des Heiligthums und *will* geben dem Banne Jakob und Israel der Schmach.“ Schon das ואחלל ist das gewöhnliche Fut. und dem ואתנה ist das ה Optat. angehängt und man darf schlechterdings nicht erklären: ich gab. — In Cap. 56, 9 heißt es: „Alle Thiere des Feldes kommt zu fressen alle Thiere im Walde.“ Dieser Ausspruch schließt sich an das לנקבציו zu Ende des vorigen Verses an. Der dort verheißenen Sammlung Israels durch Gott den guten Hirten muß die Zerstreuung, die Preisgebung an die Weltmächte vorangehen, der Gnade das Gericht. Unter den *wilden* Thieren sind die

Heiden zu verstehen, welche von Gott zur Strafe über sein Volk gesandt werden sollen: diese Mission müssen sie erst erfüllen, ehe sie nach V. 8 zu den Gesammelten Israels hinzugesammelt werden. Unter den Thieren im Walde, das verthierte, verwilderte, verweltlichte Israel, vgl. Jerem. 12, 7—12. Ez. 34, 5. Comm. zur Apoc. II, 1 S. 7. Die Thiere sind noch nicht gekommen, sie sollen erst kommen. Man kann hiebei an nichts Anderes denken, als an die Invasion der Chaldäer, welche der Pr. hier, auf den Standpunct seiner Zeit zurücktretend, als zukünftig anschaut, während er sie in dem Vorigen, von seinem ideellen, in dem Babylonischen Exil genommenen Standpunct aus meist als vergangen betrachtet. — In C. 56, 10—12 treten uns verderbte Volksobere entgegen, träge, wo es darauf ankommt die drohende Gefahr abzuwenden, habsüchtig, schwelgerisch, von dem Geraubten prassend. Das Volk steht nicht unter fremder Botmäßigkeit, sondern hat Obere aus seiner Mitte, die es tyrannisiren und aussaugen, vgl. Jes. C. 5. Micha C. 3. — In C. 57, 1 heißt es: „Der Gerechte kommt um und Niemand nimmt's zu Herzen, und die Männer der Liebe werden weggerafft, ohne daß jemand darauf merket, daß wegen des Uebels der Gerechte weggerafft wird.“ Der Pr. führt es als Zeichen der Verhärtung des Volkes an, daß es in dem Tode der gerechten, das Wohl des Ganzen wahrhaft im Herzen tragenden Männer nicht einen Vorboten schwerer göttlicher Gerichte erkannte, vor denen jene nach einem gnädigen göttlichen Rathschlusse durch einen frühen Tod geborgen werden sollten. Wegen des Uebels, um sie den Gerichten zu entnehmen, welche über das gottlose Volk ergehen sollen, vgl. Gen. 15, 15. 2 Kön. 22, 20. Jes. 39, 8. Das Uebel, nach 2 Kön. 22, 20 die chaldäische Catastrophe, erscheint hier als zukünftig. In V. 2: „Es gehen ein in Frieden, es ruhen auf ihren Lagern, die gerades Weges vor sich gewandelt,“ bildet der Friede den Gegensatz gegen den leidensvollen Zustand, dem die Ueberlebenden entgegengehen. — In C. 57, 9 heißt es: „Du siehest auf den König mit Oel gesalbt und machst deiner Wohlgerüche viel, und sendest deine Boten bis weit in die Ferne, sendest sie herab in die Hölle.“ Der Abfall von dem Herrn ihrem Gotte legt sich außer dem Götzendienste auch dadurch an den Tag, daß sie kein Mittel unversucht lassen, sich menschliche Helfer zu verschaffen, daß sie um Menschenhülfe buhlen. Die im Vorigen stattfindende Personification Israels als eines Weibes wird auch hier fortgesetzt. Sie läßt kein Mittel unversucht, ihre Reize zu erhöhen, bietet alles auf, sich den mächtigen Königen angenehm zu machen: Der König ist eine ideale Person, eine reale Vielheit unter sich befassend. Eine Parallelst., wo das Hülfesuchen bei fremden Völkern unter demselben Bilde dargestellt wird, ist Ez. 16, 26 ff., vgl. Hos. 12, 2. In unmittelbarer Verbindung mit dem Hülfesuchen bei den Götzen kommt es auch in C. 30, 1 ff. vor. Das שור immer sehen, ansehen und diese Bed. ist auch hier ganz passend: Israel coquettirt mit seinem Buhlen, dem Könige. Der Vorwurf, den der Pr. dem Volke hier macht, hat in der Zeit des Exiles, wo die nationale Selbstständigkeit geschwunden war, gar keinen Sinn. Wir finden uns auf einmal mitten in die Zeit des Jesaias versetzt, der in C. 31, 1 ein Wehe ruft über

die, welche herabsteigen nach Aegypten zur Hülfe," in C. 30, 4 klagt: „es sind in Zoan seine Fürsten und seine Boten kommen bis nach Chanes," in C. 7 die gefährlichen Folgen des Hülfesuchens bei Assur darlegt. Den geschichtlichen Ausgangspunct vergegenwärtigen uns Stellen wie 2 Kön. 16, 7: „Und es sandte Ahas Boten zu Tiglathpileser, dem Könige von Assur sprechend: Dein Knecht und dein Sohn bin ich, ziehe herauf und errette mich aus der Hand des Königes von Aram und aus der Hand des Königes von Israel, die sich erheben wider mich." — In C. 57, 11—13 ist der Gedanke der: Israel wird nicht müde in dem Suchen nach Hülfe und Heil außer Gott. Aber daß er allein zu fürchten, nichtig diejenigen, gegen die und bei denen die Hülfe außer ihm gesucht wird, das wird er bald zeigen. Die Worte in V. 11: „Schweige ich nicht und zwar schon ewig, darum fürchtest du mich nicht," geben die Veranlassung der thörichten Gottvergessenheit an und bilden somit den Uebergang zu der folgenden Ankündigung des Gerichtes. Die Weissagung ist ausgesprochen zu einer Zeit, da sich Israel noch der verschonenden göttlichen Langmuth erfreute, da seit undenklicher Zeit (Aegypten) keine vernichtende Catastrophe über dasselbe ergangen. Erst in der Babylonischen Catastrophe erhielt die Aegyptische ihr Gegenstück. Wie paßt dieß zur Zeit des Babylonischen Exils, wo das Volk unter dem schweren Gerichte Gottes seufzte und nicht seine Langmuth, sondern schon beinahe 70 Jahre hindurch die volle Energie seiner strafenden Gerechtigkeit erfahren hatte? In V. 13 heißt es: „In deinem Schreien laß dir deine Geschaarten (dein ganzes so reiches und doch so erbärmliches Pantheon) helfen." In deinem Schreien, wenn du dann, bei dem in Zukunft über dich zu verhängenden Gerichte nach Hülfe schreien wirst. — In C. 66 erscheint die Strafe als zukünftig, Tempel und Stadt als noch bestehend, der Herr als noch in Zion thronend. So besonders in V. 6: „Stimme des Getümmels aus der Stadt, Stimme aus dem Tempel, die Stimme des Herrn, welcher die Gabe vergilt seinen Feinden." Die Polemik gegen die Heuchler, welche sich auf den Tempel und ihren Opferdienst etwas einbildeten in V. 1—3, hat in der Zeit des Exiles keinen Sinn. Gesenius meinte, der Pr. könne über Verehrung Gottes in Tempeln und über den Werth der Opfer urtheilen, ohne daß solche jetzt gebracht wurden. Allein daß der Pr. dieß in dieser Verbindung thun konnte, muß entschieden geläugnet werden. Denn daß er eine bestimmte Classe von Menschen seiner Zeit im Auge hat, und nicht, was überhaupt seine Sitte nicht ist, in's Blaue hinein einen locus communis behandelt, der in seiner Zeit gar keine Anwendbarkeit mehr hatte, geht deutlich aus dem Schlusse d. V. und aus V. 4. 5 hervor, wo diesen Menschen die göttliche Strafe angedroht wird: „Nun sie erwählen ihre Wege und an ihren Gräueln hat ihre Seele Wohlgefallen, So will denn auch ich erwählen ihre Verspottung und ihre Befürchtungen bringen ihnen." — Noch in V. 20: „Und sie (die zu dem Herrn zu bekehrenden Heiden) werden alle eure Brüder aus allen Heiden dem Herrn zum Speisopfer darbringen auf Rossen u. s. w., gleichwie die Kinder Israel bringen (das יביאו drückt ein Pflegen aus) das Speisopfer in reinem Gefäße zu dem Hause des Herrn"

erscheint das Haus Gottes als stehend, der Opfercultus als in vollem Gange: Das zukünftige geistige Speisopfer der Heiden wird verglichen mit dem leiblichen Speisopfer, welches jetzt die Kinder Israel in dem Tempel darbringen.

Durch den ganzen zweiten Theil hindurch erblicken wir das Volk unter der noch nicht gebrochenen Herrschaft des Götzendienstes. Dieser erscheint überall als die Hauptrichtung des sündigen Abfalls unter dem Volke. Ihm entgegen zu wirken erscheint als ein Hauptbestreben des Pr. Die Polemik gegen den Götzendienst zieht sich durch alles hindurch. Gleich in C. 40, 18—26 tritt uns eine Schilderung der Nichtigkeit des Götzendienstes und eine eindringliche Warnung vor demselben entgegen. Die ganze mit C. 41 beginnende und nachher noch näher zu besprechende Reihe von Stellen, in denen für die alleinige Gottheit des Gottes Israel und die Nichtigkeit der Götzen aus der Weissagung verbunden mit der Erfüllung argumentirt wird, hat die Macht zur Voraussetzung, welche zur Zeit, da die Weissagung erging, das Götzenthum über die Gemüther hatte. C. 42, 17 kündigt an, daß die zukünftige geschichtliche Entwickelung denen Beschämung bringen wird, „die da vertrauen auf das Bild, die da sprechen zum Gußwerk: ihr seyd unsere Götter." In C. 44, 12—20 wird die Ungereimtheit des Götzendienstes in einer glänzenden Schilderung in's Licht gesetzt. Wir haben hier den eigentlichen locus classicus in dieser Materie, die Hauptschilderung der Nichtigkeit des Götzendienstes in der ganzen Schrift vor uns. Die Bewegung und Erregung, in der der Pr. redet, zeigt, daß er es hier mit dem Hauptfeinde des Heiles seines Volkes zu thun hat. Nach C. 46 sollen die Götzen Babels gestürzt und weggeführt werden. Daraus erkenne Israel die Nichtigkeit des Götzendienstes. Die Abtrünnigen mögen zum Herrn zurückkehren. In dem ermahnenden und bestrafenden Theil macht die Bestrafung des Götzendienstes den Anfang; in C. 57, wo der Götzendienst als ein weitverbreiteter, mannigfacher, bis zu den größten Gräueln fortschreitender geschildert wird. Namentlich erscheint die Darbringung von Kinderopfern als im Schwange gehend, die in dem Zeitalter des Jesaias nachweislich von den Nachbarvölkern unter Israel eindrang, vgl. 2 Chron. 28, 3. 33, 6, zu der aber in der Zeit des Exils kaum eine Veranlassung war. Wenigstens die vorhandenen Nachrichten erwähnen solcher Opfer bei den Babyloniern nicht, vgl. Münter, die Religion der Bab. S. 72. Als unter der Herrschaft des Götzendienstes stehend, erscheint das Volk in C. 65, 3: „Das Volk, das mich entrüstet in's Angesicht beständig, die da opfern in den Gärten und räuchern auf den Ziegelsteinen," vgl. V. 7: „die auf den Bergen räucherten und auf den Hügeln mich schmähten," 66, 17: „Die sich heiligen und reinigen in den Gärten hinter einem in der Mitte, die Schweinefleisch essen und Gräuel und Mäuse sollen allesammt umkommen, spricht der Herr." Die Abgötterei ist Naturdienst und wurde daher vorwiegend an den Orten geübt, wo die Natur sich in ihrer ganzen Pracht darstellt, wie in den Gärten, auf den Bergen. Der Gärten wird ebenso gedacht in C. 1, 29: „ihr werdet erröthen ob der Gärten, die ihr erwähltet." (Zu dem dort vorangehenden: „denn sie werden sich schämen

ob der Eichen, die ihr begehret," bietet C. 57, 5 eine genaue Parallele dar: „die da entbrennen bei den Eichen, unter jedem grünen Baume.") In C. 65, 11 wird gegen diejenigen geeifert, die den Herrn verlassen, vergessen seinen heiligen Berg (auf dem zur Zeit, da dieß geschrieben wurde, der Tempel noch stehen mußte), die dem Glücke einen Tisch anrichten und der Bestimmung Trank füllen. Der zweiten Hauptform des sündigen Abfalls, der Heuchelei und des todten Ceremoniendienstes gedenkt der Pr. nur selten, in C. 58. 66, wähend er auf die Abgötterei stets von neuem zurückkommt. Diese unbedingt vorherrschende Rücksicht auf den Götzendienst nun erklärt sich nur, wenn Jesaias Verfasser des zweiten Theiles ist. Von Salomo an bis zu den Zeiten des Exiles wurde die Neigung zum Götzendienste unter Israel nie gründlich gebrochen. Während der Wirksamkeit des Jesaias kam sie unter Ahas zur vollsten Entfaltung, und daß sie unter Hiskias nur mühsam niedergehalten wurde, zeigte das offene Hervorbrechen unter der Regierung des Manasse, der ein König nach dem Herzen des Volkes war, vgl. 2 Kön. 21, 1—18. 2 Chron. 33, 1—18. 2 Kön. 21, 6, wonach Manasse seinen eignen Sohn durch's Feuer gehen ließ. Es ist aber eine allgemein anerkannte, durch alle exilischen und nachexilischen Schriften bezeugte Thatsache, daß mit der Wegführung in das Exil die abgöttische Neigung unter dem Volke einen starken Stoß erhielt. Diese Thatsache hat ihren Grund nicht etwa bloß in der tiefen Einwirkung, welche das Elend auf die Gemüther ausübte, sie beruht noch vielmehr darauf, daß vorzugsweise der gottesfürchtige Theil des Volkes in das Exil weggeführt wurde. Die unverhältnißmäßig große Anzahl der Priester unter den Weggeführten und den Zurückgekehrten — sie machen den zehnten Theil des Volkes aus — erklärt sich nur daraus, daß die heidnischen Sieger in dem Glauben an den Gott Israels die eigentliche Wesenheit und den Halt des Volkes erkannten und daher vor Allem darauf bedacht waren, die Priester als die Hauptrepräsentanten dieses Principes zu entfernen. Führten sie aus diesem Grunde die Priester weg, so läßt sich nicht anders denken, als daß sie auch bei der Auswahl der Uebrigen ihr Augenmerk besonders auf die theokratische Gesinnung richteten, auf der die Nationalität Israels beruhte. Darauf führt uns auch Jerem. C. 24, wo die Weggeführten als der Kern der Nation, die Pflanzschule und Hoffnung des Reiches Gottes bezeichnet werden. — Unbegreiflich in der Zeit des Exiles ist auch der schroffe Gegensatz zwischen den Dienern des Herrn und den Dienern der Götzen, welche die ersteren hassen, befeinden, verfolgen, wie er uns in den beiden letzten Capp. entgegentritt, vgl. besonders 65, 5 ff. 13—15. 66, 5. Daß solche Verhältnisse in der Zeit des Pr. bestanden, zeigt u. A. 2 Kön. 21, 16, wonach Manasse viel unschuldiges Blut vergoß in Jerusalem, nach V. 10, 11 besonders das Blut der Propheten, welche gegen den Götzendienst kräftig gezeugt hatten.

Unbegreiflich von der Annahme der exilischen Abfassung aus sind die Stellen, in denen der Prophet den Beweis für die wahre Gottheit des Gottes Israel aus seiner Vorherverkündung

des Auftretens des Siegers aus Osten und der durch ihn zu bewirkenden Erlösung des Volkes verbunden mit ihrer Erfüllung führt. Die von dem Propheten behauptete absolute Uebernatürlichkeit dieser Verkündung, welche die Voraussetzung ihrer beweisenden Kraft ist, fand nur dann statt, wenn sie von Jesaias ausging, nicht aber wenn sie erst gegen das Ende des Exiles ausgesprochen wurde, zu einer Zeit, da Cyrus sich schon auf dem Schauplatze der Geschichte befand. Jene St. lassen jedenfalls nur die Wahl zwischen wirklich Jesaianischer Abfassung und späterer betrügerischer Unterschiebung, zu deren Annahme sich kaum Einer unter den Gegnern entschließen mag, so entschieden wird sie durch den Geist des zweiten Theiles zurückgewiesen. Bei der großen und durchgreifenden Wichtigkeit dieser St. müssen wir sie noch einzeln näher in's Auge fassen. In C. 41, 1—7 redet der Herr die Diener der Bilder an, fordert sie triumphirend auf sich zu vertheidigen gegen den mächtigen Angriff, den er so eben gegen sie vollführe und schildert die Fruchtlosigkeit ihrer Versuche dieß zu thun. Die Anrede an die Heiden ist nur Form, auf Israel zu wirken ist der eigentliche Zweck. Um es gegen die Lockungen der Weltreligion sicher zu stellen, weist der Pr. hin auf die große Beschämung, welche ihr in Zukunft bevorsteht. Diese Beschämung besteht darin, daß die Weissagung von dem Sieger aus Osten, als dem Gesandten und Werkzeuge des Herrn, die in seiner Kraft unser Prophet ausgesprochen, in Erfüllung geht, ohne daß die Götzendiener es hindern können. Die Antwort auf das: „wer hat erwecket aus Osten den, welchen Gerechtigkeit ruft, wohin er geht, gibt hin vor ihm Nationen und macht ihm Könige unterwürfig, macht sein Schwert wie Staub, seinen Bogen wie verwehte Stoppeln" in V. 2 ist die: laut der Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung ist es kein Anderer als der Herr, der somit der allein wahre Gott, von dessen Herrlichkeit jede That seines Dieners Kores zeugt. Die Argumentation ist unverständlich, sobald man, die Abfassung der Weissagung durch Jesaias annehmend, nicht erkennt, daß er von der wirklichen Gegenwart absehend, seinen Standpunkt in einer ideellen, der Zeit der Erscheinung des Siegers aus Osten nimmt, wodurch es ihm dann möglich wird, aus der Weissagung verbunden mit der Erfüllung zu argumentiren. Sie ist ganz sinnlos, sobald man die Unächtheit des zweiten Theiles und seine Abfassung zu einer Zeit behauptet, als Cyrus schon vor Babylon stand. Es gehörte dann eine sehr freche Stirn dazu, wenn der Pr. das, was jeder mit fleischlichen Augen sah, als einen unumstößlichen Beweis der Allwissenheit und Allmacht des Herrn hinstellen wollte. Er würde sich dann durch eine solche Argumentation allgemein lächerlich gemacht haben. — In C. 41, 21—29 ist die Rede formell an die Heiden gerichtet, der Sache nach aber hat es der Prophet auch hier mit dem in das Exil hinausgeworfenen Juda zu thun, welchem die Mittel der Standhaftigkeit in der Versuchung durch seine abgöttischen Umgebungen darzureichen er von Gott berufen war. Vor Israels Augen und Ohren überweist der Herr die Heiden von der Nichtigkeit ihrer Sache. Sie sollen die Gottheit ihrer Götzen darthun, indem sie von ihnen ausgegangene Verkündungen der Zukunft aufweisen. Aber sie vermögen dieser Auf-

forderung nicht Genüge zu leisten. Nur der Herr, der lebendige Gott vermag dieß. Lange vor dem Auftreten des Siegers aus Norden und Osten hat er dasselbe vorherverkünden lassen und seine Gemeinde mit dieser Aussicht auf die Zukunft getröstet. So ist also er allein Gott, nichtswürdig alle, die man ihm zur Seite stellt. Es heißt in V. 22: „Sie mögen herbeibringen und uns verkünden, was sich begeben wird, das frühere was es ist verkündet, so wollen wir darauf achten und erkennen sein Ende, oder das Zukünftige laßt uns hören." Das Frühere ist das Frühere auf diesem Gebiete, also die früheren Weissagungen, wie die Vergleichung der Parallelst. C. 42, 9 deutlich zeigt. Das Ende der Weissagung ist ihre Erfüllung. הבאות, das Kommende oder Zukünftige, sind Ereignisse der ferneren Zukunft. Da der Pr. von den Götzen und ihren Dienern nur das verlangt, was der wahre Gott durch seine Diener bereits geleistet hat, so haben wir hier auf der einen Seite eine Beziehung auf den ganzen Complexus der früheren bereits erfüllten Weissagungen, wie z. B. der über den Sturz der Reiche Damascus und Ephraims, die Niederlage Assurs, auf der anderen Seite auf die in dem zweiten Theile enthaltenen über den Sieger aus Osten u. s. w. Uebrigens wird der früheren Weissagungen hier durchaus nur beiläufig gedacht, die eigentliche Anforderung betrifft, wie das: was sich begeben wird, zeigt, nur die Weissagungen in Bezug auf die Zukunft, entsprechend denen unseres Propheten von dem Sieger aus Osten, dessen Auftreten hier als durchaus der Zukunft angehörig und durch keinen menschlichen Scharfsinn erkennbar erscheint. In V. 26: Wer hat solches von Anbeginn verkündet, daß wir wüßten, und lange vorher, damit wir sagen könnten: er ist gerecht", legt das מראש, von Anbeginn, den Gegnern der Aechtheit unübersteigliche Hindernisse in den Weg. Ist der zweite Theil des Jesaias unächt, so konnten die Götzendiener dieselbe höhnende Frage an den Gott Israels thun. Das מראש bezeichnet das grade Gegentheil von einem vaticinium post eventum. — In C. 42, 9: „Das Frühere, siehe es kam, und Neues verkünde ich, ehe es aufkeimt lass' ich's euch hören", argumentirt der Pr. für die wahre Gottheit des Herrn daraus, daß er, nachdem er sich schon durch erfüllte Weissagungen legitimirt, hier im zweiten Theile das Zukünftige verkündet ehe es aufkeimt, ehe die Thatsachen dem Boden der Gegenwart zu entsprießen beginnen und also aus menschlicher Combination erkannt und vorhergesagt werden können. Das: „ehe es aufkeimt", wird zum vollkommenen Räthsel, wenn die Abfassung des zweiten Theiles durch Jesaias geläugnet wird. Dann beschäftigt sich derselbe großentheils mit Dingen, welche nicht dem Gebiete der prophetischen Fernsicht, sondern der handgreiflichen Sichtbarkeit angehörten. — In C. 43, 8—13 erweist der Pr. wiederum aus dem vom Herrn vorherverkündeten großen Werke der Befreiung Israels und des Sturzes seiner Feinde die Nichtigkeit des Götzendienstes und die alleinige Gottheit des Gottes Israel. Er ist so tief durchdrungen von der schlagenden Gewalt dieses Argumentes, daß er auf dasselbe stets von neuem zurückkommt. Nachdem er an die Heiden die Anforderung gestellt, daß sie die Gottheit ihrer Götzen durch von ihnen gegebene wahre Weissagungen erweisen, sagt er in

V. 9: „Laßt ihre Zeugen sie darstellen, damit sie gerechtfertigt werden." Durch die Zeugen soll erwiesen werden, durch wen, an wen und zu welcher Zeit die Weissagungen ertheilt worden, damit die Heiden sich nicht trügerischer Weise auf untergeschobene Weissagungen, vaticinia post eventum beziehen können. Nach der Hypothese von der Unächtheit des zweiten Theiles sprach der Verf. durch diese Zeugenforderung sich selbst das Urtheil. „Ihr seyd meine Zeugen, spricht der Herr, und Zeuge ist mein Knecht, den ich erwählet habe", heißt es in V. 10. Während die Heiden vergeblich aufgefordert worden, Zeugen für die Gottheit ihrer Götzen zu stellen, hat der wahre Gott eben diejenigen zu Zeugen, auf deren Dienst er Anspruch macht. Die Weissagungen, welche der Zeugenschaft zu Grunde liegen, welche bezeugt werden, sind die des zweiten Theiles. Der Prophet kann sich zuversichtlich auf das Zeugniß der ganzen Nation berufen, daß sie zu einer Zeit ergingen, da ihr Inhalt nicht aus menschlicher Combination erschlossen werden konnte. „Der große Unbekannte" (Ewald) hätte unmöglich so reden können. — In C. 45, 19—21 wird, daß Jehova allein Gott sey, aus der Weissagung verbunden mit der Erfüllung erwiesen, desgleichen kein Heidenvolk von seinem Götzen etwas aufweisen kann. Auf die Beweisführung folgt die auf der tiefen Ueberzeugung von ihrer schlagenden Gewalt beruhende Aufforderung an alle Heiden, sich zu diesem Gotte zu bekehren und also seines Heiles theilhaftig zu werden, und daran schließt sich in V. 23—25 die feierliche Erklärung Gottes, daß dieß dereinst geschehen, daß dereinst ein Hirt und Herde werden soll. Wie wären diese hohen Worte in den Wind geredet, wenn „der große Unbekannte" sie gesprochen! In V. 19 heißt es: „Ich habe nicht im Verborgenen geredet an einem finsteren Orte der Erde, ich habe nicht zu den Nachkommen Jakobs gesagt: suchet mich umsonst, ich der Herr rede Gerechtigkeit, verkünde Rechtschaffenheit." Der Herr sagt hier zuerst in Bezug auf seine Weissagungen, diejenigen nämlich, die er durch unseren Propheten ertheilt, daß dieselben öffentlich bekannt gemacht worden, es könne daher an ihrer Aechtheit kein Zweifel seyn, ganz anders wie bei den Weissagungen der abgöttischen Völker, die, man wisse nicht woher, erst post eventum zum Vorscheine kommen. Jeder könne sich von ihrer Wahrheit und Göttlichkeit überzeugen. Dieß wird durch das: nicht im Verborgenen und nicht an einem finsteren Orte der Erde reden, ausgedrückt. Dann sagt er, der Herr habe nicht, wie die Götzen, die ihre Diener ohne Aufschluß über die Zukunft lassen, die Seinen getäuscht: er sey durch die von unserem Propheten ertheilten Weissagungen der Sehnsucht seines Volkes nach Aufschlüssen über die Zukunft entgegengekommen. Während die Götter der Welt sie überall, wo es darauf ankommt, im Stiche lassen, nimmer antworten, wo sie gefragt werden, hat der Herr, wie in jeder Beziehung, so auch in Bezug auf die Weissagung, nicht gesprochen: suchet mich umsonst, sondern: so ihr mich suchet, so werdet ihr mich finden. Endlich sagt er, daß seine Weissagungen wahr und richtig seyen. Die heidnischen Wahrsager begingen eine Ungerechtigkeit, indem sie anderes leisteten, als was sie zu leisten versprachen. Rechtschaffenheit verkünden ist solches verkünden was rechtschaffen ist, nicht unter einer

guten Außenseite die innere Leere und Wurmstichigkeit erbirgt. Dem „großen Unbekannten“ hätten die Worte: ich der Herr rede Gerechtigkeit, verkünde Rechtschaffenheit, auf den Lippen ersterben müssen. — In C. 46, 8—13 werden die Abtrünnigen in Israel angeredet. Sie sollen sich bekehren zu dem wahren Gott, eingedenk 1. der Nichtigkeit der Götzen, V. 8. 2. der Beweise seiner alleinigen Gottheit, welche der Herr durch die ganze Vergangenheit gegeben. 3. der neuen Manifestation derselben in Ankündigung und Sendung des Kores, V. 10. 11: „Verkündend von Anfang das Ende und von Anbeginn was nicht geschah, sprechend mein Rath soll geschehen und all mein Wohlgefallen will ich thun. Rufend von Sonnenaufgang einen Adler, aus fernem Lande den Mann seines Rathes, ich habe es geredet, ich werde es auch bringen, ich habe es gebildet, ich werde es auch thun.“ Den ראשנות, den früheren Thatsachen, den erfüllten Weissagungen aus früherer Zeit, vgl. 42, 9, tritt hier der neue Erweis der alleinigen Gottheit des Gottes Israel in der Sendung des Kores zur Seite: der jetzt verkündet. Indem der Pr. die Zeit, in der die Verkündung erging, als ראשית und קדם bezeichnet, als Anfang und Vorzeit, und eben auf das hohe Alter der Vorherverkündung den Erweis der Gottheit des Herrn gründet, legt er wieder den Gegnern der Aechtheit ein unübersteigliches Hinderniß in den Weg. Die Vorherverkündung ist nur in Verbindung mit der Ausführung beweisend. Daher schließt sich an das: Verkündend — geschah, das: sprechend — thun. Diese Worte werden gesprochen, da vom ideellen Standpunkte aus die Ausführung bevorsteht, sie bilden das Antecedens der Berufung, von der in V. 11. Das קום aufstehen, im Gegensatze gegen das daniederliegen, in Erfüllung gehen, zu Stande kommen. Der Rath bildet den Inhalt der Vorherverkündung, von der im Vorigen. Es ist der göttliche Rathschluß, dem Kores als Werkzeug diente. — In C. 48 endlich wird in drei Abschnitten, V. 1—11, V. 12—15 und V. 16—22, dasselbe Thema behandelt, die Gottheit des Herrn aus seinen Weissagungen erwiesen. Die Argumentation kommt hier, zum Schlusse des ersten Buches, noch einmal in recht starker Häufung vor, weil der Prophet sie und überhaupt das Gebiet der niederen Erlösung nunmehr verlassen will. Zuerst V. 1—11: Israel möge sich zum Herrn bekehren, der früher seine alleinige Gottheit durch eine Reihe von Weissagungen und ihre Erfüllung dargethan, und jetzt neue merkwürdige Aufschlüsse über die Zukunft gewährt, V. 6: „Neues verkünde ich dir von nun an, Verborgenes, das du nicht wußtest. V. 7: Jetzt ist es geschaffen worden und nicht vorlängst und vordem hast du es nicht gehört, damit du nicht sagen möchtest: siehe ich wußte es.“ Neu wird die in dem Vorherg. verkündete und gleich zu wiederholende Befreiung Israels durch Kores genannt im Gegensatze gegen die alten bereits eingetroffenen Mittheilungen des Herrn, verborgen im Gegensatze gegen die Thatsachen, die bereits geschichtlich vorliegen oder durch den natürlichen Scharfblick zum Voraus erkannt werden können. Das Geschaffenwerden ist s. v. a. das Geoffenbartwerden, insofern der verborgene göttliche Rathschluß durch die Offenbarung in's Leben tritt für Israel die geweissagten Begebenheiten erst durch die Weissagung geschaffen werden. V. 8: „du hast

es nicht gehört, hast es auch nicht gewußt, auch hat sich dein Ohr vor der Zeit nicht aufgethan, denn ich wußte, daß du untreu bist und Abtrünniger bist du vom Mutterleibe an genannt worden". Ich habe dir, sagt der Herr, die Kunde von Begebenheiten der Zukunft mitgetheilt, die völlig unerhört sind, von denen du vorher nicht das Geringste wußtest und wissen konntest. Der Grund dieser Mittheilung wird in den Worten: denn ich wußte u. s. w. mitgetheilt. Er ist derselbe, welcher nach V. 4. 5 auch die früheren nun schon eingetroffenen bestimmten Weissagungen über die Zukunft hervorrief: der Unglaube des Volkes, welcher einer handgreiflichen Ueberführung bedarf, daß der Herr allein Gott ist, weil er sonst nur zu erfinderisch ist in der Aufsuchung von Scheingründen, um seinen Abfall zu rechtfertigen. Das Alles paßt vollkommen für den Standpunkt des Jesaias, nicht so aber für den des „großen Unbekannten", in dessen Zeit der Sieger aus Osten schon mit dem leiblichen Auge geschaut wurde, Habakuk schon längst den Untergang der Chaldäischen Weltmacht und die Erlösung Israels geweissagt, Jeremias den Untergang Babels durch die Meder viel klarer und bestimmter angekündigt hatte, als wie dieß hier im zweiten Theile geschieht. — In V. 16 heißt es: „Tretet her zu mir, höret dieß, von Anbeginn an habe ich nicht im Geheimen geredet; von der Zeit an, da es wurde, war ich da, und jetzt hat der Herr mich gesandt und seinen Geist". Seit der Gründung des Volkes, ist der Sinn, habe ich demselben die bestimmtesten, öffentlich bekannt gemachten Weissagungen gegeben (die ganze Kette von Thatsachen, die von Abrahams Berufung an Gegenstand der Weissagung gewesen), durch meine Allmacht habe ich sie erfüllt, und jetzt habe ich meinen Knecht Jesaias gesandt und mit meinem Geiste ausgerüstet, damit er durch eine neue ausgezeichnete Weissagung von meiner alleinigen Gottheit zeuge. Nur die begleitende Sendung des Geistes gibt der des Pr. ihre Bedeutung. Aus dem Geiste Gottes, der die Tiefen der Gottheit erforscht und ihre verborgensten Rathschlüsse kennt, sind die über das natürliche Bewußtseyn hinausgehenden Weissagungen des zweiten Theiles hervorgegangen.

Wir glauben unumstößlich erwiesen zu haben, es dürfe aus dem Umstande „daß das Exil nicht verkündigt wird, sondern daß der Standpunkt darin genommen ist, ebenso wie der des Jesaias in seiner Zeit" nicht gegen den Jesaianischen Ursprung des zweiten Theiles argumentirt werden, da dieser Standpunkt ein angenommener, ein idealer ist. Kann aber die Form nichts beweisen, so noch viel weniger der prophetische Inhalt. Allerdings kann dieser Inhalt nicht aus dem natürlichen Bewußtseyn des Jesaias erklärt werden, aber es ist nicht zu übersehen, daß die angefochtenen Weissagungen des Jesaias selbst den willkührlichen und allen Thatsachen in's Angesicht schlagenden rationalistischen Begriff der Prophetie, aus dem man gegen ihre Aechtheit argumentirt, so bestimmt als nur irgend möglich perhorresciren. In einer ganzen Reihe von Stellen des zweiten Theiles (denselben, die wir so eben besprochen haben) hebt es der Prophet hervor, daß er Erkenntnisse mittheile, die außer dem Gesichtskreise seiner Zeit liegen und argumentirt daraus für

die Göttlichkeit seiner Sendung, die Gottheit des Gottes Israel. Nicht bestimmt weissagen zu können betrachtet er als eine Schmach des Götzenthums, das er in edlem Hohne herausfordert sich durch solche Weissagungen zu legitimiren. Jener rationalistische Begriff der Prophetie verrückt die Gränzen, welche nach unserm Propheten selbst das Reich Gottes von dem Heidenthum scheiden. Der rationalistische Begriffsgott kann freilich eben so wenig weissagen, wie der heidnische hölzerne oder steinerne, von dem der Psalmist sagt: „sie haben Ohren und hören nicht und reden nicht durch ihren Hals."

Dann ist in's Auge zu fassen, daß die Vorherverkündungen der Zukunft in den auf Grund derselben angefochtenen Stücken des Jesaias durchaus nicht in der Weise in der Luft schweben, wie dieß gewöhnlich angenommen wird. Es sind bei ihnen in der Gegenwart des Propheten bedeutende thatsächliche Punkte der Anknüpfung vorhanden. Sie ruhen ferner auf der Basis ideeller Anschauungen, ewiger Wahrheiten, welche in der Gemeinde des Herrn von ihren ersten Anfängen an eingebürgert sind. Sie bilden nur weiter aus, was in der früheren Prophetie bereits vorherverkündet worden, und es fehlt für sie nicht an gesicherten Parallelen in der gleichzeitigen prophetischen Verkündung.

Die Wegführung des Bundesvolkes in das Exil hatte ihre factische Weissagung an der Thatsache, daß das Land seine früheren Bewohner wegen ihrer Sünden ausgespieen hatte. Die Drohung des Exils geht durch den ganzen Pentateuch hindurch von Anfang bis zu Ende, vgl. Beitr. 3 S. 333. Sie findet sich auch im Decaloge: „auf daß du lange lebest in dem Lande, das dir der Herr dein Gott gibt". David zeigt eine klare Erkenntniß der Leiden, welche seinem Geschlechte und somit auch dem Volke Gottes bevorstanden, vgl. m. Comm. zum Hhl. S. 243. Salomo weist auf die zukünftige Wegführung in seinem Gebete bei Einweihung des Tempels hin. Bei dem Vorgänger des Jesaias Amos tritt uns eine unbedingte Klarheit der Voraussicht entgegen, daß ehe das Heil kommt, alles Herrliche, nicht blos in Israel, sondern auch in Juda zu Grunde gehen muß, vgl. Thl. 1 S. 415. Ebenso weissagt Hoseas neben dem Untergange des Zehnstämmereiches auch die Wegführung Judas in das Exil, vgl. Th. 1 S. 203. Bei Jesaias tritt uns die Voraussicht der gänzlichen Verwüstung der Stadt und des Landes und der Wegführung ihrer Bewohner, die in engem Zusammenhange steht mit der Energie der Sündenerkenntniß bei den Propheten, von Anfang seiner Wirksamkeit an und auch in denjenigen Weissagungen entgegen, deren Aechtheit Niemand anzutasten wagt, wie z. B. in C. 1—6. Nachdem der Ernst Gottes vor den leiblichen Augen des Propheten in der Wegführung der zehn Stämme sich bethätigt hatte, konnte es ihm schon menschlich betrachtet nicht zweifelhaft seyn, welches Schicksal Judas harrte.

Die Einsicht, daß die bevorstehende Wegführung Judas durch die Chaldäer erfolgen, Babel der Ort ihrer Verbannung seyn werde, entbehrte nicht einer gewissen natürlichen Grundlage. Im Keime war die Chaldäische Macht damals schon wirklich vorhanden. Entschieden falsch ist die Ansicht von Hitzig, als ob von einer Chaldäischen Macht in Babylon erst seit Nabopo-

lassar die Rede seyn könne. Diese Macht war vielmehr uralt, vgl. die Beweisführung von Delitzsch, zu Habakuk S. 21. Die Assyrische Macht, obgleich äußerlich betrachtet auf ihrem Gipfelpunkte, fing doch schärfer betrachtet schon zu sinken an. Auf eine Schwächung der Assyrischen Macht weist schon der Umstand hin, daß Hiskias es wagte von den Assyrern abzufallen, und die Gesandschaft des Chaldäers Merodach Baladan an Hiskias, welche voraussetzt, daß schon damals Manches zu der Hoffnung auf den Sturz des Assyrischen Reiches berechtigte. Daß aber Jesaias die klare Erkenntniß von dem dereinstigen Uebergange der Weltherrschaft an Babel und die Chaldäer und die Einsicht, daß diese die Vollstrecker des Gerichtes über Juda seyn werden, beiwohnte, haben wir bereits zu C. 13 und 14 aus Weissagungen des ersten Theiles gezeigt, aus C. 23, 13, wo die Chaldäer genannt werden als Vollstrecker des Gerichtes über das Nachbarvolk, die Tyrer, und als die Zerstörer der Assyrischen Herrschaft, und aus C. 39. Der Versuch, ihm diese Erkenntniß abzusprechen, ist um so mehr vergeblich, da sein Zeitgenosse Micha sie unläugbar besitzt, vgl. Th. 1 S. 539. Ebenso auch Habakuk, zwischen dem und Jesaias sich die Verhältnisse nicht wesentlich geändert hatten, der ebenfalls noch vor der Zeit der Gründung der Chaldäischen Weltmonarchie weissagte.

Hatte die Voraussicht der zukünftigen Erhebung Babels eine geschichtliche Grundlage, so erhob sich die Voraussicht ihrer darauf folgenden Erniedrigung auf einer theologischen. Bei einem heidnischen Volke hat die Erhebung immer den Hochmuth mit allen seinen Ausflüssen in ihrem Gefolge und nach den ewigen Gesetzen der göttlichen Weltregierung ist der Hochmuth die factische Weissagung des Unterganges. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend wurde der Untergang der chaldäischen Monarchie auch von Habakuk geweissagt, zu einer Zeit, da sie noch im Werden begriffen und noch lange nicht auf den Gipfelpunkt der Macht gelangt war. Ebenso erhebt sich auch die Voraussicht der dereinstigen Befreiung Israels auf einem theologischen Fundamente und ist gar nicht so zu betrachten, als wenn der Pr. z. B. Moab die Befreiung geweissagt hätte. Was der Prophet hier weissagt, ist durchaus nur Individualisirung einer allgemeinen Wahrheit, die uns schon in den ersten Anfängen des Bundesvolkes entgegentritt. Das Princip, welches der heil. Paulus aufstellt in Röm. 11, 2: „Gott hat sein Volk nicht verstoßen, welches er vorher erkannt", und V. 29: „Gottes Gaben und Berufung mögen ihn nicht gereuen", tritt uns schon in den Büchern Mose's klar und deutlich entgegen. In Levit. 26, 42—45 wird die Erlösung aus dem Lande der Verbannung angekündigt, auf Grund der Erwählung Israels und des Bundes mit den Vätern, und in Erfüllung der factischen Zusage zukünftiger Erwählung, welche in der Befreiung aus Aegypten gegeben war. Und nach Deut. 4, 30. 31. 30, 1 ff., dem Schlusse von C. 32 ist das Ende, bei allen Catastrophen, welche über das Volk des Bundes ergehen, stets die Bekehrung und Begnadigung Israels, hinter dem Gerichte ist stets die Gnade verborgen. In Salomo's Gebet geht mit der Wegführung die Begnadigung

Hand in Hand. Es wird aber ganz fruchtlos seyn dem Jesaias die Erkenntniß der zukünftigen Erlösung Israels aus Babel abzusprechen, da sein Zeitgenosse Micha in C. 4, 10 kurz und rund dasselbe ausspricht: „Und du kommst gen Babel, dort wirst du errettet, dort wird dich erlösen der Herr aus der Hand deiner Feinde.“

Der einzige Punct in der prophetischen Voraussicht des zweiten Theiles, der wirklich nicht blos der geschichtlichen oder ideellen Grundlage, sondern auch der ganz entsprechenden Analogieen zu entbehren scheint, ist die Nennung des Namens Kores. Diese Schwierigkeit aber schwindet, wenn im graden Gegensatze gegen die gewöhnliche Vorstellung angenommen wird, daß Cyrus diesen Namen erst auf Veranlassung unseres Buches sich aneignete. Die neuere Forschung hat dargethan, daß dieser Name ursprünglich nicht Nomen proprium, sondern ein Ehrenname ist, daß die Griechischen Schriftsteller denselben mit Recht durch Sonne erklären, daß der Name der Sonne im Oriente überhaupt und namentlich bei den Persern ein gewöhnlicher Ehrentitel der Herrscher war, vgl. Bürnouf u. A. bei Hävernick in der Einl. II, 2 S. 165. Diesen Ehrennamen der Persischen Könige konnte Jesaias auf natürlichem Wege leicht erfahren. Und daß dieß Nomen dignitatis unter mehreren andern dem Cyrus eigenthümlich wurde (die Nennung des Namens Kores bei Jesaias geht ursprünglich nicht über die Ankündigung des Siegers aus Osten heraus) das erklärt sich daraus, daß Cyrus diesen Namen, den der Prophet nicht anders gebraucht hatte, wie Bileam den Namen Agag, vielleicht mit Anspielung auf seine Bedeutung, vgl. das von Sonnenaufgang in C. 41, 2. 25, zu Ehren unseres Buches und in Anerkennung der in demselben ihm zuerkannten Mission sich aneignete. Da historisch feststeht, daß Cyrus ursprünglich einen andern Namen führte, Agradates, und erst mit seiner Thronbesteigung, welche in die Zeit fällt, da ihm die Weissagungen unseres Buches schon bekannt seyn konnten, diesen Namen annahm (vgl. die Nachweisungen bei Hävernick), da ferner feststeht, daß die Weissagungen unseres Buches einen tiefen Eindruck auf ihn machten und in wichtigen Punkten auf seine Handlungen Einfluß ausübten (nicht blos durch die ausdrückliche Angabe des Josephus, Archäol. 11 c. 1 §. 1, 2, sondern noch weit mehr durch ein authentisches Document, das Edict des Cyrus in Esra 1, 1 ff., welches die von Josephus berichtete Thatsache so sehr voraussetzt, daß Jahn mit Recht seine Angaben einen Commentar zu diesem Edicte nannte, das sich auf eine Reihe von Stellen des zweiten Theiles zum Theil wörtlich genau bezieht, vgl. die Zusammenstellung bei Kleinert über die Aechtheit des Jes. S. 142), da auch die Beschaffenheit der Persischen Religion dieß aus dem Edicte des Cyrus gewonnene Resultat bestätigt (daß in sie in der Zeit des Cyrus und durch ihn ein Israelitisches Ferment hineingekommen sey, erweist Stuhr, die Religionssysteme des alten Orientes S. 373 ff.) so wird man gewiß keinen Grund haben, unsere Annahme als unwahrscheinlich und als ein Product der Verlegenheit zu bezeichnen.

Darauf aber müssen wir noch hinweisen, daß die prophetischen Verkündungen des zweiten Theiles, welche dasjenige betreffen, was auch in der Zeit

des „großen Unbekannten" noch der Zukunft angehörte, weit bestimmter, weit weniger aus natürlichen Ursachen erklärlich sind, wie diejenigen, aus denen die rationalistische Critik auf die Unächtheit des Buches geschlossen hat. Die persönlich Messianischen Verkündungen des zweiten Theiles sind bei weitem characteristischer wie die Cyrus betreffenden. Von dem letzteren erhält, wer die Weissagung nicht durch Hülfe der Geschichte verdeutlichen und ergänzen kann, nur ein sehr unvollständiges und mangelhaftes Bild. Hat es doch lange gedauert und noch bis in das vorige Jahrhundert hinein, bis die Auslegung mit Sicherheit und Uebereinstimmung erkannte, daß Cyrus gemeint sey. Die Meder und Perser werden als die Eroberer Babels gar nicht genannt und was sich auf die Person des Cyrus bezieht, ist mit Einschluß seines Namens durchaus ideal gehalten. Der Messias dagegen ist, namentlich in C. 53 so genau gezeichnet, daß kaum ein wesentlicher Zug in seinem Bilde vermißt wird, wie es denn ganz natürlich ist, daß hier, bei der gegenbildlichen Erlösung, weit größere Klarheit und Bestimmtheit herrscht. Denn sie steht in einem weit engeren Verhältniß zur Idee, so daß Form und Wesen weit weniger auseinandertreten.

Es würde nicht angemessen seyn, wenn wir uns hier mit allen Gründen gegen die Aechtheit des zweiten Theiles beschäftigen wollten, welche die rationalistische Critik zusammengerafft hat. Wir wollen nur das einzige Argument noch in's Auge fassen, was außer dem bereits Beleuchteten wirklich auf den ersten Anblick blenden und auch den Gutwilligen stutzig machen kann. Es ist dieß die Verschiedenheit des zweiten Theiles von dem ersten in Sprache und Darstellung. Der Hauptfehler derjenigen, welche diesen Grund aufgestellt haben, ist, daß sie so ganz ohne Ansehen der Person urtheilen, welches hier durchaus legitim ist, daß sie an die Erzeugnisse eines Jesaias ohne weiteres denselben Maaßstab anlegen, der bei den Erzeugnissen minder reich begabter Persönlichkeiten allerdings eine gewisse Berechtigung hat, z. B. auf prophetischem Gebiete eines Jeremias, der ungeachtet der Verschiedenheit des Gegenstandes doch nicht so seine Stimme zu wandeln versteht, daß sie nicht von dem Geübten bald erkannt würde. Von Jesaias gilt vor allen andern Propheten, was Fichte in einem Briefe an einen Königsberger Freund von sich schreibt, in seinem Leben von seinem Sohne 1 S. 196: „Ich habe eigentlich keinen Styl, denn ich habe sie alle." „Wie der Gegenstand es fordert, sagt Ewald, ohne dieser Erkenntniß bei der Beurtheilung des zweiten Theiles Folge zu geben — steht ihm jede Art der Rede und jeder Wechsel der Darstellung leicht zu Gebote, und das grade begründet hier seine Größe, so wie überhaupt einen seiner hervorragendsten Vorzüge." Die Haupteigenthümlichkeiten der Darstellung in dem zweiten Theile stehen in enger Beziehung zu seinem Gegenstande und der dadurch veranlaßten Stimmung. Der Prophet wendet sich in der Regel nicht an die Masse des Volkes, sondern an die Auswahl, oder nicht an die sündige Gemeinde des Herrn in der Gegenwart, sondern an die durch die Gerichte des Herrn gereinigte in der Zukunft, deren Saame und Keim die Auswahl der Gegenwart war. Dieser Brüdergemeinde spricht er Trost ein. Der Anfang: tröstet, tröstet Zion ist das Grundthema.

Daraus erklärt sich der sanfte zarte und weiche Character der Darstellung, daraus erklären sich die häufigen Wiederholungen — die tröstende Liebe folgt Schritt für Schritt dem Schmerze, der unermüdlich ist in seinen Wiederholungen. Eben daraus die Sitte, dem Namen Gottes mehrere Epitheta beizufügen; diese sind ebenso viele Schilde, welche der Verzweiflung entgegen gehalten werden, ebenso viele Bollwerke gegen das Sichtbare, welches jeden Gedanken an Erlösung abschnitt. Wo Gott die alleinige Hülfe ist, da muß Alles aufgeboten werden, der Gemeinde fühlbar zu machen, was sie an ihm hat. Eine Reihe von einzelnen Redensarten, die mehrfach wörtlich wiederkehren, z. B. ich bin der Herr und keiner mehr, ich gebe meine Ehre keinem andern, ich bin der Erste und der Letzte, erklärt sich aus dem Bestreben, den verzweifelnden Gemüthern Wahrheiten einzuprägen, welche sie nur zu geneigt waren zu vergessen. Kommen andere sprachliche Eigenthümlichkeiten vor, die sich nicht aus dem Gegenstande erklären lassen, so ist zu bedenken, daß der zweite Theil nicht etwa eine Sammlung einzelner Weissagungen ist, sondern ein eng zusammenhängendes Ganzes, was als solches nothwendig seinen eigenthümlichen Sprachgebrauch, eine Anzahl stets wiederkehrender characteristischer Eigenthümlichkeiten haben muß. Der Character der Einheit muß nothwendig sich auch in der Sprache und Darstellung ausprägen. Daß übrigens der zweite Theil, wie es bei der Jesaianischen Abfassung der Fall seyn muß, trotz der Verschiedenheit der Darstellung vom ersten, mit ihm eine große Anzahl characteristischer Eigenthümlichkeiten der Sprache und Darstellung gemeinsam hat, das wurde mit eingehender Gründlichkeit zuerst von Kleinert nachgewiesen, so wie Küper und Caspari zuerst gründlich den Beweis geführt haben, daß der zweite Theil von den Propheten, welche zwischen Jesaias und dem „großen Ungenannten" geweissagt haben, gekannt und benutzt worden ist.

Die innige Zusammengehörigkeit des zweiten Theiles mit dem ersten bewährt sich unter A. auch darin, daß beide gleich stark von der Messianischen Verkündung durchzogen sind. C. 1—12 namentlich hat in dieser Beziehung an dem zweiten Buche des zweiten Theiles eine merkwürdige Parallele. Daß außerdem die Messianischen Verkündungen des zweiten Theiles im Einzelnen mit denen des ersten in den feinsten verborgensten Zügen übereinstimmen, wird die Auslegung zeigen.

Cap. 42, 1—9.

Das 40. Cap. trägt einen einleitenden Character: es tröstet das Volk des Herrn durch die allgemeine Hinweisung auf eine Zukunft reich an Heil. In C. 41 schildert der Prophet die Erscheinung des Siegers aus Osten zum Sturze von Babel, die

er als eine Trostquelle für sein elendes Volk benutzt und zugleich als eine mächtige Beschämung der Abgötterei darstellt. In C. 42, 1—9 wird dem Sieger aus Osten absichtlich gleich nach seiner ersten Ankündigung sein Gegenbild entgegengestellt. Im Vorigen war dargelegt, wie der Herr durch die Einwirkung des Königes aus Osten den Götzendienst beschämen und seiner Kirche Heil schaffen wird, hier wie durch die Sendung seines Knechtes, der definitiv und absolut dasjenige bewirken wird, was jener nur vorläufig, beschränkt, unvollkommen. Im Folg. malt der Pr. dann erst das Bild des Siegers aus Osten weiter aus, dann wendet er sich von C. 49 an zur Ausmalung des Bildes des wahrhaftigen Heilandes. — In C. 42, 10—43, 7 wendet sich die Rede von der Schilderung der Werkzeuge Gottes zur Erlösung zu einer allgemeinen Schilderung der Erlösung in ihrem ganzen Umfange, wie es die Weise des zweiten Theiles ist, von dem Besonderen immer wieder zum Allgemeinen zurückzugehen.

Hier, wo der Knecht Gottes zuerst eingeführt werden soll, wird Anfangs von ihm geredet und erst in V. 5 spricht Gott zu seinem Knechte. Dagegen in C. 49 tritt der Knecht Gottes, der bereits aus C. 42 bekannt ist, ohne Weiteres redend auf.

In dem ganzen Abschnitte redet der Herr. Er zerfällt in drei Absätze. Zuerst redet der Herr von seinem Knechte, V. 1—4, dann redet er zu seinem Knechte, V. 5—7. Endlich richtet er Schlußworte an die Gemeinde, V. 8. 9. Die Darstellung trägt, im Einklange mit dem Wesen der prophetischen Anschauung, dramatischen Character.

In V. 1—4 zeigt der Herr auf seinen Knecht gleichsam hin, stellt ihn seiner Kirche vor und empfiehlt ihn der Welt: siehe da mein Knecht u. s. w. Er, der Geliebte, Auserwählte, von Gott Unterstützte, mit der Fülle des Geistes Gottes Begabte, wird das Recht auf der ganzen Erde gründen und die ganze Heidenwelt sich unterthänig machen, und zwar dadurch, daß er

sanftmüthig und von Herzen demüthig, als ein Helfer der Elenden sich darstellt und dabei mit nachhaltiger Kraft auftritt. Das Ziel: er wird das Recht den Heiden bringen, wird gleich zu Ende von V. 1 hingestellt. In V. 2—4 werden dann die Mittel dargelegt, durch welche er dieß Ziel erreicht. Das Bringen oder Gründen des Rechtes kehrt in V. 3 und 4 wieder, um auf dieß Verhältniß von V. 2—4 zu V. 1 hinzuweisen.

In V. 6. 7 wendet sich dann der Herr, nachdem der Pr. in V. 5 auf seine, die Gewähr für die Erfüllung einer so großen und fast unglaublich erscheinenden Weissagung leistende Allmacht hingewiesen hat, an seinen Knecht und redet ihn an. Er kündigt ihm an, daß es seine erhabene Bestimmung sey, theils in seiner Person den Bund mit Israel zur vollen Wahrheit zu führen, theils das Licht für die Heidenwelt zu seyn, überhaupt der Heiland für das ganze menschliche Geschlecht.

In dem Epiphonem, V. 8. 9, redet der Herr die Gemeinde an und weist sie hin auf den Zweck, dem die im Vorigen ausgesprochene Verkündung der Sendung seines Knechtes dient: Gott ist, weil er Gott ist, eifrig auf die Beförderung seiner Ehre bedacht. Deßhalb, damit seine alleinige Gottheit erkannt werde, ertheilt er seinem Volke Aufschlüsse über die noch ferne und völlig in Dunkel gehüllte Zukunft.

Es unterliegt gar keinem Zweifel und ist auch jetzt fast allgemein anerkannt, daß der hier geschilderte Knecht des Herrn derselbe ist, welcher uns in C. 49. 50. 53. 61 vorgeführt wird. Man darf sich also nicht damit begnügen ein Subject nachzuweisen, dem scheinbar die in dieser Weissagung enthaltenen Merkmale zukommen, sondern man muß alle in den Parallelst. enthaltenen Merkmale hinzunehmen.

Den Messias erkannte in dem Knechte Gottes schon der Chaldäer, der so vielfach die exegetische Tradition treu bewahrt hat; ebenso unter den späteren Jüdischen Ausll. Dav. Kimchi und Abarbanel, welcher letztere von den Nichtmess. Erkl. sagt,

שכל אלה החכמים הכו בסנורים, alle diese Erklärer seyen mit Blindheit geschlagen. Daß diese Erkl. unter den Juden zur Zeit Christi gangbar war, erhellt aus Luc. 2, 32, wo Symeon den Heiland als das den Heiden zu offenbarende Licht bezeichnet, φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν, in Beziehung auf 42, 6. 49, 6. Vorzugsweise zwar hat Symeon, wie auch Paulus in Apgsch. 13, 46. 47, die letztere St. im Auge, wie aus dem vorhergehenden ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν hervorgeht, das sich deutlich auf C. 49 bezieht. C. 49 ist aber in Bezug auf den hier in Betracht kommenden Punkt nur eine einfache Wiederholung und Bestätigung von C. 42.

Durch das N. T. ist diese Auslegung in der Kirche Christi eingebürgert worden. Die Worte, die bei Christi Taufe vom Himmel ertönten οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐν ᾧ εὐδόκησα Matth. 3, 17 (vgl. Mrc. 1, 11), stehen in Beziehung auf V. 1, um darauf hinzuweisen, daß der nun Erschienene kein anderer sey als der von den Propheten vor Jahrhunderten Vorherverkündete. Ebenso auch die Worte, die nach Matth. 17, 5 (vgl. Mrc. 9, 7. Luc. 9, 35. 2 Petr. 1, 17) bei der Verklärung Christi gegen das Ende seines Lehramtes zur Stärkung der Apostel vom Himmel ertönten: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς ἐν ᾧ εὐδόκησα· αὐτοῦ ἀκούετε. Diese Stimmen beim Eingange und beim Ausgange Christi sind von denjenigen nicht genug beherzigt worden, welche die Mess. Erklärung anzweifelten: der Zweifel an ihr muß nothwendig auch den Glauben an die Realität jener Stimmen erschüttern. An beiden Orten tritt an die Stelle des Knechtes Gottes in C. 42, 1, welche St. ja nicht eigentlich citirt, auf welche nur in freier Behandlung Beziehung genommen wird, der Sohn Gottes aus Ps. 2, 7, gradeso wie bei der Verklärung das αὐτοῦ ἀκούετε aus Deut. 18, 15 unmittelbar angeschlossen wird. Der Name des Knechtes Gottes

war für den erhabenen Moment nicht hoch genug, der Sohn bildet an der zweiten Stelle den Gegensatz gegen die **bloßen** Knechte Gottes Moses und Elias. In Matth. 12, 17—21 werden V. 1—3 angeführt und auf Christum bezogen. Die Messianische Erkl. von C. 42. 49 liegt auch allen den andern St. zu Grunde, in denen von Christo als dem παῖς ϑεοῦ geredet wird. In Apgsch. 3, 13: ἐδόξασε τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν wird man wegen Matth. 12, 18, und weil die LXX oft עבד durch παῖς wiedergeben, dann wegen der naheliegenden Beziehung auf die alttestamentlichen St., welche von dem Knechte des Herrn handeln und wegen der besondern Anspielung auf C. 49, 3 in dem ἐδόξασε (LXX δοῦλός μου εἶ σὺ [Ἰσραήλ] καὶ ἐν σοὶ ἐνδοξασϑήσομαι) mit **Bengel** erklären müssen: ministrum suum. Ebenso in V. 26. 4, 27: ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας, wo die letzten Worte in Beziehung stehen auf C. 61, 1. Dann in 4, 30. Es wird in diesen St. nicht das zunächst liegende δοῦλος gesetzt, sondern παῖς, um die niedrigen Vorstellungen zu entfernen, die sich im Griechischen an den Begriff des δοῦλος knüpften.

Sich theils auf diese Auctoritäten, theils auf den natürlichen Sinn der Stelle gründend, hat die christliche Kirche die Stelle von jeher auf Christum bezogen und selbst Ausleger wie **Clericus**, die sonst die Mess. Auslegung, wo es nur immer angeht, zu beseitigen suchen, finden wir hier unter den entschiedensten Vertheidigern derselben. In unserm Jahrhundert ist mit dem wiedererwachten Glauben auch diese Erklärung wieder zu allgemeinerer Herrschaft gelangt und wo sich kirchlich gesinnte Ausleger noch nicht zu ihr bekennen, da ist dieß aus dem fortdauernden Einfluß der rationalistischen Tradition zu erklären.

Auf die Messianische Erklärung führt, daß der Knecht Gottes hier als Gegenbild des Cyrus erscheint. Der wirklichen Person steht passend nur die wirkliche Person gegenüber, nicht eine

Personification, wie sie bei den andern Erklärungen angenommen wird. Auf Christum führt, daß nur an ihm die Merkmale des Knechtes Gottes nachgewiesen werden können, daß nur in ihm der Bund Gottes mit Israel zur Wahrheit geworden, nur er das Licht der Heiden ist, nur er ohne äußere Gewalt durch seine Sanftmuth, Milde und Liebe ein Reich gegründet hat, dessen Gränzen mit denen der Erde zusammenfallen. Auf Christum der Zusammenhang mit den anderweitigen Messianischen Verkündungen, namentlich denen des ersten Theiles.

Die Gründe gegen die Mess. Erklärung sind von geringer Bedeutung. Die Behauptung, Jesus erscheine im N. T. nirgends als Knecht Jehovas (Hendewerk) wird gleich an Matth. 12, 18 zu Schanden. Ebenso an den andern bereits angeführten St., in denen Christus als παῖς θεοῦ erscheint. Phil. 2, 7 μορφὴν δούλου λαβὼν tritt dem עבד יהוה so nahe, als dieß nach dem niedrigen Griechischen Begriffe des δοῦλος möglich war. Die Stellen, welche von dem Gehorsam Christi handeln, wie Röm. 5, 19. Phil. 2, 8. Hebr. 5, 8. Joh. 17, 4: τὸ ἔργον ἐτελείωσα, ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω geben nur eine Umschreibung des Begriffes des Knechtes des Herrn. Mit vollem Rechte hat Dr. Nitzsch bemerkt, der typische Zusammenhang der Testamente fordere, daß Christus nach seiner ὑπακοή, ὑποταγή irgendwie auch als die vollendete Erscheinung des עבד dargestellt werde. — Die Behauptung: „Der Messias wird dadurch ausgeschlossen, daß das Subject nicht blos mit Gottes Geist begabter Lehrer der Heiden seyn, sondern auch Israel die Befreiung anzeigen soll," (Gesenius) beruht nur auf einer unrichtigen falsch buchstäblichen Deutung von V. 7, die nicht besser ist, als wenn man in V. 3 an ein natürliches zerstoßenes Rohr, einen natürlich glimmenden Docht denken wollte. — Der Einwand, dieser Knecht des Herrn werde nicht als eine zukünftige Person geweissagt, sondern es werde von ihm als von einer

gegenwärtigen gesprochen, verkennt, daß wir uns hier auf dem Gebiete der prophetischen Anschauung befinden, daß die Propheten nicht umsonst den Namen der Seher führten, und setzt an die Stelle der idealen Gegenwart die wirkliche, eine Verkennung, die hier um so weniger zu entschuldigen ist, da der Prophet sich vorwiegend des Futuri bedient, und auf diese Weise sich selbst über den idealen Character der eingestreuten Präterita erklärt. — Zur Zurückweisung der Behauptung, daß die Lehre vom Messias dem zweiten Theil des Jesaias fremd sey, daß derselbe, wie noch Ewald gemeint hat, die früheren Messianischen Hoffnungen an die Person eines heidnischen Königes, des Cyrus knüpfte (Wie wenig haben doch, die solche Meinungen aufstellen, auch nur eine Ahnung von dem Wesen der heil. Schrift!) genügt schon allein die Verweisung auf C. 55, 3. 4, wo der zweite David, der Messias, zugleich als Lehrer und als Fürst und Gesetzgeber der Völker erscheint, der das Reich Gottes weit über die Heidenwelt ausdehnen werde. Dasjenige, was in dieser St. vom Messias ausgesagt wird, und was in den Stellen, die von dem Knechte Gottes handeln, diesem beigelegt ist, schließt sich aus, sobald unter dem Knechte Gottes irgend ein anderes Subject außer dem Messias verstanden wird.

Gegen die nichtmessianische Auslegung muß schon das ein ungünstiges Vorurtheil erwecken, daß ihre Vertheidiger nur in der Verneinung einig sind, uneinig in der positiven Bestimmung des Subjectes, und daß es bis jetzt noch keiner Ansicht gelungen ist die andere zu verdrängen, dann auch, daß stets neue Künsteleien aufkommen, wodurch man die offenbar gewordenen Unzulässigkeiten jeder einzelnen Auslegung zu verdecken sucht.

Mit Uebergehung jetzt verschollener Auslegungen, wie von Cyrus, dem Propheten Jesaias selbst, berücksichtigen wir nur solche Auslegungen, die noch jetzt ihre Vertreter und die in der Sache selbst einigen Grund haben.

Schon die LXX verstanden unter dem Knechte des Herrn Israel. Sie übersetzen in V. 1: Ἰακὼβ ὁ παῖς μου ἀντιλήψομαι αὐτοῦ, Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου. Unter den Jüdischen Auslegern folgt dieser Erklärung Jarchi, jedoch mit der Modification, daß er unter dem Knechte des Herrn das Collectivum der Gerechten in Israel versteht. In der neueren Zeit ist diese Erklärung durch Hitzig vertreten. Sie stützt sich besonders darauf, daß Israel auch in einer Reihe anderer Stellen des zweiten Theiles als Knecht Gottes bezeichnet werde, nämlich in C. 41, 8: „Und du Israel mein Knecht, Jakob, den ich erwählte, Saame Abrahams meines Freundes," V. 9: „Du den ich ergriff von den Enden der Erde und von ihren Säumen berief und sprach zu dir: du bist mein Knecht, ich habe dich erwählet und nicht verworfen," 42, 19. 43, 10. 44, 1. 2: „Und nun höre Jakob mein Knecht und Israel, den ich erwählet habe, so spricht der Herr, der dich schuf, dich bildet vom Mutterleibe an, dir hilft: fürchte dich nicht mein Knecht Jakob und Jeschurun, den ich erwählt habe," 44, 21. 45, 4. 48, 20: „Saget, der Herr hat seinen Knecht Jakob erlöset." Man wird sich im Angesichte dieser Thatsache nicht auf „die allgemeine Bedeutung des Ausdruckes und seinen mannigfaltigen Gebrauch" berufen dürfen. Denn daß Israel als Knecht Gottes personificirt wird, geschieht überhaupt selten (in Ps. 105, 6 wird nicht, wie Köster annimmt, Israel, sondern Abraham Knecht Gottes genannt, Jerem. 30, 10. 46, 27. Ezech. 37, 25 sind aller Wahrscheinlichkeit nach von dem zweiten Theile des Jesaias abhängig, der zuerst diese Bezeichnung Israels eingebürgert hat) und kommt nie in solcher Häufung vor wie hier. Schon deshalb wird nicht an Zufall gedacht werden können, und wenn Absicht statt fand, so wird sie nur darin gesucht werden können, daß eine nahe Beziehung stattfindet zu den Weissagungen, die sich ex professo mit dem Knechte Gottes beschäftigen. Da-

rauf führt auch noch ein anderer Umstand. Während jene Stellen, in denen von Israel oder Jakob als dem Knechte Gottes geredet wird, in dem ersten Buche gehäuft vorkommen, verschwinden sie völlig in dem zweiten Buche, welches der eigentliche Sitz der ausführlichen Verkündigungen des in Frage stehenden Knechtes Gottes ist, dessen in dem ersten Buche nur vorgreifend in C. 42 gedacht worden. Nach C. 48, 20, wo das: „der Herr hat seinen Knecht Jakob erlöst," recht absichtlich noch grade am Schlusse des ersten Buches vorkommt, ist überhaupt von dem Knechte Gottes Jakob nicht mehr die Rede, sondern nur in der Mehrheit von den Israeliten als Knechten des Herrn in C. 63, 17: „wegen deiner Knechte, der Stämme deines Erbtheiles," 65, 8. 9. 13. 66, 14, Stellen, welche nur noch mehr in's Licht stellen, daß der Pr. es absichtlich vermeidet, die ideale Person des Knechtes des Herrn, Jakob, hervortreten zu lassen. Endlich, der Gedanke an einen Zufall wird völlig ausgeschlossen durch C. 49, 3, wo der Messias Israel genannt wird.

Daß man aber aus diesen Thatsachen nicht den Schluß ziehen darf, es sey in den prophetischen Verkündungen ohne Weiteres von Israel als dem Knechte Gottes die Rede, daß der Zusammenhang in anderer feinerer Weise gefaßt werden muß, ersehen wir schon daraus, daß, während in den Stellen C. 41, 7—48, 20 recht geflissentlich von Jakob und Israel als dem Knechte Gottes geredet oder so bestimmt auf Israel hingewiesen wird, daß es gar nicht verkannt werden kann, in den prophetischen Verkündungen des Knechtes Gottes eine solche ausdrückliche Hinweisung auf Israel (mit alleiniger Ausnahme von C. 49, 3) ebenso geflissentlich vermieden ist. Das: mein Knecht Jakob, welches in jenen Stellen die Regel ist, kommt in diesen nie vor. Dieß führt darauf, daß neben der Einheit eine Verschiedenheit besteht. Den Thatsachen aber, welche auf die erstere hinweisen, geschieht vollkommen ihr Recht durch die Annahme, daß der

Pr. Christum als die Concentrirung und Potenzirung Israels betrachtet, daß er von ihm die Realisirung der Aufgabe erwartet, welche Israel gestellt, aber von ihm nicht erfüllt worden war, und eben damit auch die Realisirung der Israel ertheilten Verheißungen. Daß aber Israel im Gegensatze gegen den Messias gemeint werde, der Leib ohne das Haupt, dagegen spricht unter A., daß die ganze Beschreibung des Knechtes Gottes gradezu dem widerstreitet, was der Prophet sonst von Israel aussagt. Speciell kommt hier C. 42, 19 in Betracht: „Wer ist so blind wie mein Knecht und so taub wie der Bote, den ich sende, wer ist so blind wie der Gottgeweihte, so blind, wie der Knecht des Herrn." Knecht des Herrn wird hier Israel genannt, weil es von ihm zur Erhaltung der wahren Religion auf Erden berufen war. Parallel ist die Benennung: „mein Bote, den ich sende." Israel sollte als Bote Gottes seine Aufträge an die Heiden überbringen. Der Prophet hebt die Bestrafung dadurch, daß er immer sich gegenüberstellt, was das Volk war und was es nach der ihm vom Herrn ertheilten Bestimmung seyn sollte. Der Knecht des Herrn, der, um seine Aufträge zu vollführen, scharf sehen muß, ist blind; sein Bote ist taub und kann nicht vernehmen, was er ihm sagt. Der ungeheure Abstand von Idee und Wirklichkeit, wie er hier hervorgehoben wird, begründet, da die Idee nothwendig realisirt werden muß, daß sie einen anderen Träger erhalte, daß an die Stelle des taub und blind gewordenen Boten der wahre Bote, der zuerst die Augen Israels, dann die Augen der Heiden öffne, trete, daß die Bestimmung Israels, zu deren Realisirung die Glieder unfähig sind, durch das Haupt realisirt werde. Man wird nicht sagen dürfen, der taub und blind gewordene Knecht werde sich eben bekehren, werde den alten Menschen aus- und den neuen Menschen anziehen und dann die großen Dinge vollbringen, welche in den Weissagungen von dem Knechte Gottes ihm bei-

gelegt werden. Denn von der Bekehrung, auf die alles ankäme, von der abgesehen des Propheten Verkündung eine luftige Phantasie seyn würde, ist in allen diesen Weissagungen mit keinem Worte die Rede, vielmehr erscheint überall der Knecht Gottes von Haus' aus als der absolut gerechte. Es läßt sich wirklich kein grellerer Gegensatz denken, wie der zwischen dem, was der Prophet von dem gewöhnlichen Israel sagt, dessen äußeres Loos, wie es z. B. in C. 42, 22 geschildert wird: „es ist ein beraubt und geplündert Volk, verstrickt in Löchern sie alle und in Häusern der Haft verborgen," nur ein treues Abbild seines sittlichen Zustandes ist, und zwischen dem Knechte Gottes, an dem seine Seele Wohlgefallen hat, der in überschwenglicher Liebe das Verlorene sucht, dessen überströmende Gerechtigkeit die Vielen rechtfertigt, der stellvertretend für Andere büßen kann. Nur in Christo erreicht Israel als Knecht Gottes seine Bestimmung, nach der ethischen Seite und nach der Seite der göttlichen Bewahrung und Verherrlichung. Dazu kommt, daß weder hier noch an den Parallelst. das עבד יהוה je mit einem Plural verbunden wird, sondern immer nur mit dem Singular, während sonst bei Collectivis und idealen Personen die reale Vielheit durchaus gewöhnlich hinter der Einheit hervorblickt und namentlich an den Stellen, wo Israel als Einheit personificirt erscheint, der Gebrauch des Singulars und des Plurals abwechselt. Man vgl. z. B. C. 41, 8: „Und du Israel, mein Knecht, Jakob, den ich erwählte, Saame (Nachkommenschaft) Abrahams, meines Freundes," 43, 10: „Ihr seyd meine Zeugen, spricht der Herr, und mein Knecht, den ich erwählte." Was aber allein zum Beweise schon hinreicht, in V. 6 (vgl. C. 49, 5. 6) wird der Knecht des Herrn von dem Volke bestimmt unterschieden. Wie kann der Herr von dem Volke sagen, daß er es zum Bunde des Volkes geben, daß er in ihm den Bund mit dem Volke zur Wahrheit gelangen lassen werde. Daß diese St. der Erklärung

vom Volke ein unübersteigliches Hinderniß entgegenstellt, erhellt schon daraus, daß man sich genöthigt sah, ihren natürlichen Sinn durch gezwungene und sprachwidrige Erklärung zu beseitigen. Endlich, bei der Erklärung vom Volke bringt man die Weissagungen vom Knechte Gottes in unvereinbaren Widerspruch mit dem ganzen übrigen Prophetenthum, mit dem ersten Theile des Jesaias und mit dem zweiten Theile selbst, indem hier solches von dem Volke ausgesagt wird, was anderweitig constant dem Messias zugesprochen ist. Ganz offen wird dieß von Köster ausgesprochen: servus Jehovae est populus Judaicus, sed qualem auctor mente conceperat, quique et prophetarum et Messiae attributa in se copulata habet. Das Prophetenthum würde sich sein eignes Grab gegraben haben, wenn seine Organe in solcher Weise in Bezug auf die höchsten Hoffnungen des Volkes sich leichtsinnig widersprochen hätten. Die nationale Ueberzeugung von der Inspiration der Propheten, welche die Basis ihrer Wirksamkeit bildete, hätte dann gar nicht aufkommen können. — Dieselben Gründe entscheiden zum Theil auch gegen eine offenbar nur aus Verlegenheit hervorgegangene*) Modification der Erklärung vom Volke, gegen diejenigen, welche unter dem Knechte Gottes den bessern Theil Israels verstehen, wie Maurer, Ewald, Öhler (über den Knecht Gottes, Tüb. Zeitschr. 1840, welcher sich von den übrigen Vertheidigern dieser Ansicht dadurch unterscheidet, daß nach ihm der Begriff des idealen Israel, der in C. 42 u. 49 vorliegen soll, sich in C. 53 zur Anschauung eines Individuums, des Messias, steigert), Knobel: „der theokratische Kern des Volkes, zu welchem besonders die Priester und Propheten gehörten." Durch diese Modification

*) Noch mehr springt diese Verlegenheit in die Augen, wenn Vatke unter dem Knechte Gottes „das unschuldige ideale Abstractum des Volkes," Beck den „Begriff" dess. versteht!

geht der Erklärung vom Volke ihr einziges scheinbares Fundament verloren. Sie darf sich nicht ferner auf die Stellen berufen, in denen von Israel als dem Knechte des Herrn geredet wird. Denn daß in diesen nicht bloß von dem frommen Theile des Volkes die Rede ist, liegt am Tage. Gleich in V. 19 wird durch den Knecht des Herrn unläugbar das Ganze des Volkes bezeichnet: nur dieses ist blind und stumm auf geistlichem Gebiete. Das ganze Volk und nicht ein einzelner Theil desselben befindet sich in dem Zustande der Knechtung, V. 22. In V. 24 ist ausdrücklich von Jakob und Israel die Rede. Das ganze Volk, nicht bloß der fromme Theil ist Gegenstand der Erwählung des Herrn 41, 8. 44, 1. 2, das ganze Volk soll aus Babel erlöst werden, C. 48, 20. Gegen die Hypothese von dem frommen Theile des Volkes, die den ausnahmslosen Gebrauch des Singular ebenso wenig zu erklären vermag, wie die Beziehung auf das ganze Volk, auch ebenso wie diese die Weissagungen von dem Knechte Gottes isolirt und sie in Widerspruch bringt mit der ganzen übrigen Prophetie, die dasselbe von Christo aussagt, was hier dem Knechte Gottes beigelegt wird, spricht V. 3, wo der Knecht Gottes als Heiland der Elenden bezeichnet wird, welche zunächst keine anderen sind als der bessere Theil des Volkes, und andere Gründe, die wir zu C. 53 entwickeln werden, an welchem Abschnitte diese Hypothese ganz zu nichte wird.

Nach De Wette (de morte expiat. S. 26) und Gesenius soll das Subject der Weissagung das Collectivum der Propheten seyn. Im Wesentlichen tritt dieser Erkl. auch Umbreit bei, der Knecht Gottes, Hamb. 1840. Er verwirft die Erklärung von Christo im Sinne der christlichen Kirche und stimmt S. 13 vollkommen Gesenius bei, wenn er bemerkt, „daß er bei den Propheten keine übernatürlichen bestimmten Prädictionen künftiger Begebenheiten finden könne." Der Prophet soll sich auf eigne Hand ein „Messiasideal" gebildet haben, abge-

zogen von demjenigen, was er an dem Volke, besonders dem besseren Theile desselben, vorzugsweise aber an dem Prophetenstande vor Augen sah, und nun gemeint haben, daß dieß Gedankenbild dereinst als wirkliche Person in's Leben treten werde. „Das höchste Ideal des als lehrend gedachten Prophetenstandes wird in der Einheit einer Person dargestellt." „Wir finden den Propheten als Collectivum in עבד, aber mehr den erst in Zukunft auf dem wiedergewonnenen heimathlichen Boden sich in einer Person zur höchsten Vollkommenheit entwickelnden."

Diese Hypothese von dem Collectivum der Pr. reißt unsere Verkündung und die Parallelst. in gewaltsamer Weise los von den St des zweiten Theiles, in denen von Israel als dem Knechte Gottes die Rede ist. Sie vermag nirgends im A. T. und speciell im zweiten Theile eine analoge Personification des Prophetenstandes als des Knechtes Gottes nachzuweisen. Mit Unrecht beruft sie sich in dieser Beziehung auf C. 44, 26: „Der da aufrichtet das Wort seines Knechtes, und den Rath seiner Boten vollführet, der von Jerusalem spricht: sie werde bewohnt, und von den Städten Judas: sie werden gebaut, und ihre Wüstungen will ich aufrichten." Der Knecht des Herrn ist dort nicht das Collectivum der Propheten, sondern Jesaias selbst, wie in C. 20, 3. Der Parallelismus zwischen dem Knechte des Herrn und seinen Boten ist kein synonymer, sondern ein synthetischer, grade so wie nachher Jerusalem und die Städte Judas zusammengestellt werden. Daß unter dem Knechte Gottes nur Jesaias zu verstehen ist, zeigen deutlich die Parallelstellen. Durchgängig beruft sich der Pr. ausschließlich auf seine eignen Weissagungen in Bezug auf das bevorstehende Heil Israels (der Weissagungen Anderer gedenkt er sonst immer nur in Bezug auf die Vergangenheit) und es ist nicht denkbar, daß er hier allein nur als Einen unter den Vielen sich sollte bezeichnet haben. Fassen wir diese Parallelstellen in's Auge, so müssen wir annehmen, daß auch die Boten

sich vorzugsweise in unserem Propheten darstellen, er ihr Mund und Organ ist, ebenso wie in Apoc. 1, 1 und 22, 6 die Knechte Gottes und die Propheten durch Johannes repräsentirt werden.

Ferner, der Erklärung vom Prophetenstande liegt allerdings eine gewisse Wahrheit zu Grunde. Der Messias erscheint in unserer Weissagung vorwiegend als Prophet, im Anschluß an Deut. 18, vgl. Th. 1 S. 124, und das Substrat der Schilderung bildet vorzugsweise das Prophetenthum, während in den Weissagungen des ersten Theiles das Königliche, in C. 53 das hohepriesterliche Amt hervortritt. Der (theilweise auch von Umbreit erkannte) Fehler aber ist der, daß die Erklärung die Person in eine Personification verwandelt, statt zu erkennen, daß die bisher unvollkommen in dem Prophetenstande realisirte Idee eine künftige vollkommne Realisirung in einem Individuum verlangt, so daß wir eine solche erwarten müßten, wenn auch gar keine persönliche Mess. Weissagung vorhanden wäre. Jeder Prophet, welcher in menschlicher Schwachheit sein Amt führte, war ein Unterpfand der dereinstigen Erscheinung des Propheten, so gewiß als Gott nichts halb thut, was er, wie eben das Vorhandenseyn des Halben zeigt, seiner Natur nach thun muß. Daß wir hier aber keine bloße Personification des Prophetenthums vor uns haben, ebensowenig auch nach der Meinung von Umbreit ein einzelnes Individuum, in welchem in Zukunft die Idee des Prophetenthums am vollkommensten in's Leben treten sollte, das erhellt aus der Thatsache, daß der Knecht Gottes durchaus nicht allein als der Prophet sich darstellt. Der Gegensatz zwischen Kores und dem Knechte Gottes, welchen G. Müller aufstellt: „Offenbar ist der erste ein Eroberer, der zweite ein sanfter Lehrer,“ ist ein einseitiger. Denn der Knecht Gottes erscheint zugleich als ein mächtiger Gebieter, ebenso wie Christus in C. 55, 4 zugleich als Zeuge, und als Fürst und Gesetzgeber der Völker bezeichnet wird. Auf den bloßen Lehrer paßt schon

nicht V. 3, wenn die Parallelst. verglichen werden, noch weniger aber V. 4: „auf sein Gesetz werden die Eilande harren.“ Ein bloßer Lehrer genügt auch nicht zu dem verkörperten Bunde mit Israel, in V. 6, zum Lichte, d. h. zum Heile und Heilande der Heiden: durch bloßes Lehren kann das Heil nicht geschafft werden. Auf den bloßen Lehrer paßt auch nicht V. 7.

Mit dem Collectivum des Propheten oder dem idealen Propheten ist in C. 53 nichts anzufangen: denn dort erscheint der Knecht Gottes nicht als Prophet, sondern als Hoherpriester und Versöhner. Ebenso wird diese Hypothese auch durch Israel in C. 49, 3 in Verlegenheit gesetzt. Dann läßt sich nicht denken, wie der angeblich gegen das Ende des Exiles lebende Prophet von dem Prophetenstande so Herrliches erwarten konnte, daß von diesem auch nur eine vorläufige und theilweise Realisirung seiner Hoffnungen ausgehen sollte. Damals war das Prophetenthum schon im Aussterben begriffen und von einem Prophetenstande unter den Exulanten kann nicht die Rede seyn. Endlich, dasjenige, was hier von dem Knechte Gottes ausgesagt wird, die großartige Einwirkung auf die Heidenwelt, ist nicht von der Art, daß die Propheten auch nur als Vorläufer und Genossen des Werkes des Propheten angesehen werden könnten. In Weissagung und Geschichte sind die Propheten bei diesem Werke völlig unbetheiligt. Die Hypothese reißt den zweiten Theil los aus dem Zusammenhange mit dem ganzen übrigen A. T., in dem die Bewirkung der Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes einzig und allein Christo beigelegt wird. Ebenso steht sie im zweiten Theile selbst im Widerspruche mit C. 55, 3. 4.

V. 1. Siehe da mein Knecht, den ich unterstütze, mein Erwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat, ich gab meinen Geist auf ihn, Recht wird er den

Heiden bringen. Knecht des Herrn wird im allgemeinen Sinne jeder Fromme genannt, vgl. Hi. 1, 8. Ps. 19, 12. 14. Gewöhnlicher aber wird die Benennung in speciellem Sinne gebraucht von denjenigen, deren sich Gott zur Ausführung seiner Rathschlüsse bedient, denen er die Verwaltung seiner Angelegenheiten übergibt und die er zur Beförderung seiner Ehre ausrüstet. David, der nach Apgsch. 13, 36 in seinem Geschlechte dem Rathe Gottes diente, nennt sich in seinem Gebete in 2 Sam. 7 nicht weniger als zehnmal den Knecht Gottes (Th. 1 S. 158) und ebenso nennt er sich auch in der Ueberschrift von Ps. 18 und Ps. 36. Die Propheten werden Knechte Gottes genannt in 2 Kön. 17, 13. Jerem. 26, 5. Im höchsten und vollkommensten Sinne kommt die Benennung Christo zu, als dem höchsten Vollzieher der Rathschlüsse Gottes, auf den alle früheren Diener und Organe des Herrn in seinem Reiche vorbildend hinwiesen. Die Bezeichnung sieht aber nicht bloß auf das subjective Moment des Gehorsams, sondern sie weist zugleich hin auf die Würde des also Bezeichneten: es ist eine hohe Ehre, von Gott unter die Zahl seiner Knechte aufgenommen zu seyn, die sich der Fürsorge und des Schutzes ihres mächtigen und reichen Herrn erfreuen. Daß diese Seite der Würde bei dem Knechte Gottes schlechthin, wo sie den höchsten Grad erreichen muß, hier vorzugsweise in Betracht kommt, daß die Bezeichnung mein Knecht also sich nahe mit der: mein Sohn, berührt (vgl. Matth. 3, 17. 17, 5), das wird schon daraus wahrscheinlich, daß in den Stellen des zweiten Theiles, welche von Israel als dem Knecht Gottes handeln, grade diese Seite vorzugsweise in's Auge gefaßt wird. So in C. 41, 8: „Und du Israel, mein Knecht, Jakob, den ich erwählte, Saame Abrahams meines Freundes.“ Knecht Gottes zu seyn erscheint hier als eine Ehre, als das Privilegium, welches Israel vor den Heiden voraus hatte. Zu V. 9: „Du, den ich ergriff von den Enden der Erde und von ihren Säumen

berief und sprach zu dir: du bist mein Knecht, ich habe dich erwählt und nicht verworfen," bemerkt Luther: „Der Name: mein Knecht, enthält den höchsten Trost in sich, sowohl wenn man auf denjenigen sieht, der da redet, nämlich der Alles erschaffen hat, als auch wenn man denjenigen betrachtet, zu wem er redet, nämlich zum bekümmerten und verlassenen Menschen." In C. 44, 1. 2: „Und nun höre Jakob, mein Knecht, und Israel, den ich erwählet habe, so spricht der Herr, der dich schuf, dich bildet vom Mutterleibe an, dir hilft: fürchte dich nicht mein Knecht Jakob und Jeschurun, den ich erwählet habe," dienen alle Bezeichnungen Israels und Gottes dazu, der Aufforderung: fürchte dich nicht, Eingang zu verschaffen, indem sie die Verheißung in V. 3 ff., die ohne eine solche Grundlage in der Luft schweben würde, auf ihre Nothwendigkeit zurückführen. Die Benennung: Knecht Gottes, bezeichnet hier, wie der Zusammenhang und der Parallelismus mit dem: „den ich erwählet," zeigen, nicht eine Verpflichtung, sondern ein Privilegium, ein Verhältniß, welches Israel die göttliche Hülfe verbürgte. Jeschurun steht als eine Art von Nom. propr. und ist nicht עבדי, sondern Jakob parallel. In C. 44, 21: „gedenke daran Jakob, und Israel, denn du bist mein Knecht, ich habe dich gebildet zum Knechte mir, du Israel sollst mir nicht vergessen werden," geht אלה, daran, auf die im Vor. auseinandergesetzte Thorheit des Götzendienstes. Daß Israel dieser eingedenk seyn müsse, wird darauf begründet, daß es des Herrn Knecht sey, von ihm zu herrlicher Würde, zu erhabner Prärogative berufen, deren es sich nicht durch den Abfall von ihm berauben darf. Er hat es in diese Würde eingesetzt und wird bald durch die That zeigen, daß er seiner nicht vergessen kann, wenn nur sein Herz nicht seines Gottes vergißt. Ebenso wird auch in C. 45, 4 Gottes Schutz, Fürsorge, Liebe in's Auge gefaßt. Die Seite der Pflicht, des Dienstes, den Israel seinem Herrn zu leisten hat, wird nur in der einzigen

St. C. 42, 19 besonders hervorgehoben. Alle übrigen stellen die Würde in den Vordergrund. Daß auf dieser auch hier bei dem Knecht Gottes der Accent ruht, wird bestätigt durch das hinzugefügte: „den ich unterstütze," welches sich als unmittelbarer Ausfluß des Knechtsverhältnisses darstellt, und das parallele: „mein Erwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat." — תמך, greifen, fassen, halten, heißt mit ב immer anhalten, anfassen, festhalten, unterstützen. Dem: siehe da mein Knecht, den ich unterstütze, correspondirt, was der Herr in Joh. 8, 28. 9 sagt: ὁ πέμψας με μετ᾽ ἐμοῦ ἐστιν. οὐκ ἀφῆκέ με μόνον ὁ πατὴρ, ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε, vgl. Joh. 3, 2. Apgsch. 10. 38. Das Prät. נתתי steht, weil die Mittheilung des Geistes die Bedingung des Ausbringens ist, ebenso wie in V. 6 die Berufung der Grund der Bewahrung. Im Ganzen der Beschreibung des Knechtes ist das Fut. durchaus vorwiegend. Das prophetische Präter. wird nur da angewandt, wo das relativ Frühere bezeichnet werden soll. Zu vgl. ist das: „es ruht auf ihm der Geist des Herrn," in C. 11, 2. C. 61, 1. Matth. 3, 16. Joh. 3, 34. Die drei Stellen des Jesaias, welche von der Mittheilung des Geistes an Christum handeln, gehören unzertrennlich zusammen, und es finden sich für sie auf dem ganzen Gebiete des A. T. keine genau entsprechenden Parallelst. Das Hiphil von יצא darf nicht mit einigen Ausll. in der Bed. verkündigen genommen werden. Denn in dieser kommt es nie vor und nach dem Folgenden und den Parallelst. wird das Recht von dem Knechte Gottes keinesweges durch bloße Verkündigung zur Geltung gebracht, sondern durch sein ganzes heiliges Walten. Ebenso wenig aber wird man das הוציא durch herausführen erklären dürfen, im Gegensatze gegen die Beschränktheit des Rechtes auf ein einzelnes Volk unter dem A. B. Denn יצא heißt in der Parallelst. C. 51, 4: „Merk auf mich mein Volk und horch auf mich meine Gemeinde, denn Gesetz wird von mir

ausgehen und mein Recht will ich zum Lichte der Völker hinstellen," nicht ausgehen, sondern ausgehen = hervorgehen. Ebenso in Hab. 1, 4: „Und nicht gehet aus für immer Recht," s. es kommt nimmer zum Vorschein, zu Stande. Vgl. Th. 1 S. 513. 4. Danach wird das הוציא hier nur heißen können: zum Vorschein bringen, hervorbringen. משפט nehmen mehrere Ausll. in der Bed. Religion. Allein grade V. 4, auf den sie sich stützen, zeigt, daß man auch hier die gewöhnliche Bedeutung Recht beibehalten muß. Denn das Recht steht dort im Parallelismus mit dem Gesetze, durch welches das Recht zur Geltung gebracht wird, vgl. C. 51, 4. Ehe durch den Knecht Gottes sein Reich auf die Heidenvölker ausgedehnt wurde, bestand unter ihnen, bei aller Vortrefflichkeit der äußeren gesetzlichen Anordnung, doch in höherem Sinne ein rechtsloser Zustand. Das wesenhafte Recht hat seine Wurzel in Gott, wie man an den zehn Geboten sehen kann, die überall auf Gott zurückgehen, bei denen allen mit Recht Luther das: wir sollen Gott fürchten und lieben, wiederholt. Wo daher der lebendige Gott nicht erkannt wird, da kann auch kein Recht seyn. Das: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst z. B., hat nur da Sinn, wo das Auge geöffnet wird für das göttliche Ebenbild, das der Nächste trägt, für die Erlösung, deren Mitgenosse er ist. Das Gebot: ehre Vater und Mutter, geht nur da zu Herzen, wo die göttliche Vaterschaft erkannt wird, deren Abglanz die irdische ist. In Deut. 4, 5—8 wird Israel glücklich gepriesen, daß es allein unter allen Völkern im Besitze der göttlichen Rechte und Gebote sey. Diese Prärogative Israels soll durch den Knecht Gottes auf die Heiden ausgedehnt werden, die wegen ihrer Rechtslosigkeit in Deut. 32, 21 ein thöricht Volk genannt werden. In Ps. 147, 19. 20 heißt es: „Er verkündigt Jakob sein Wort, Israel seine Sitten und Rechte. So that er keinen Heiden, und Rechte (Luther fälschlich: seine Rechte) kennen sie nicht." Diese St. berührt sich mit der unsrigen ganz

nahe. Sie spricht, ebenso wie sie, den Heiden überhaupt das Recht ab. „Die Heiden kennen, als die so ohne Gott sind in der Welt, überhaupt kein Recht. Denn was sie so nennen, ist nur der Schatten desjenigen, was wirklich diesen Namen verdient, ein trübes Gemisch von Recht und Unrecht." In Bezug auf die erste Tafel, die directen Pflichten gegen Gott, tappen sie völlig im Dunkeln, und in Bezug auf die zweite Tafel sehen sie nur hie und da einen schwachen Lichtschimmer. Folge des Ausbringens des Rechtes unter die Heiden ist das Aufhören des Krieges, wie es in C. 2, 4 geschildert wird. Das zur Herrschaft gelangte Recht kann den Krieg nicht neben sich dulden. Wo wahrhaftiges Recht, da ist auch Frieden. Die Wohlthat, die zunächst den Heiden zu Theil wird, kommt auch Israel zu Gute: die Absicht, dieses zu trösten und zu ermuthigen, tritt in der Parallelst. C. 51, 4 deutlich hervor. Denn das Recht, welches unter den Heiden zur Herrschaft gebracht wird, ist Israels Stolz und Zierde, so daß mit ihrem Gotte und seinem Rechte auch sie zur Herrschaft über die Heidenwelt gelangen, von der sie bis dahin geknechtet wurden, und dann muß die gewaltthätige Unterdrückung, unter der die Gemeinde des Herrn bis dahin geseufzt hatte, aufhören, wo das göttliche Recht zur Geltung gelangt. Der Knecht Gottes übrigens, der das Recht den Heiden ausbringt, bildet den Gegensatz gegen den weltlichen Sieger und Eroberer, von dem es in C. 41, 25 hieß: „Und er kommt über Fürsten gleich Leimen und wie ein Töpfer zertritt er Thon." — Das: er wird Recht ausbringen, kehrt absichtlich wieder in V. 3 und ebenso absichtlich geht das: er wird gründen auf Erden das Recht, in V. 4 darauf zurück. Wir haben — sagt treffend Stier — in V. 1 die Summe schon bis zum Ziele. Sofort aber wird näher geschaut, welcher Art der Geist und Character, die Verfahrungsweise sein werde zur Herbeiführung des Zieles."

V. 2. Er wird nicht schreien noch rufen, und seine

Stimme nicht hören lassen auf der Straße. Bei ישׂא, er wird erheben, ist aus dem Zusammenhange: seine Stimme, hinzuzudenken. Die Worte sind nicht so zu deuten, daß das: „rufe mit der Kehle, hemme nicht, mache laut wie die Posaune deine Stimme und zeige an meinem Volke ihr Vergehen und dem Hause Jakobs ihre Sünden," in C. 58, 1 damit im Widerspruch tritt. Wozu der Pr. sich dort selbst ermuntert, das kann er nicht dadurch als verwerflich darstellen, daß er hier an dem Knechte Gottes, dem leibhaftigen Ideal aller Knechte Gottes, das Entgegengesetzte rühmend hervorhebt. Ebenso ist jede Deut. zu vermeiden, nach der „stumme Hunde, die nicht bellen können" in dieser St. einen Vorwand finden. Nach Prov. 1, 20: „rufet die Weisheit laut auf der Straße, und läßt sich hören auf der Gasse." Ebenso wie das Verbot des Eides in Matth. 5, 34 seine nähere Bestimmung erhält aus dem Gegensatz gegen den Pharisäischen Leichtsinn im Fluchen und Schwören, ist auch hier der Gegensatz gegen das laute Wesen des weltlichen Eroberers in's Auge zu fassen, gegen seine alles an das Durchsetzen des eignen Willens setzende Leidenschaft, welche lärmt und tobt, wenn Widerstand sich ihr entgegenstellt (Matthäus gibt das יצעק durch ἐρίσει, er wird streiten, wieder), gegen die gesuchte Oeffentlichkeit, gegen die Absicht, Aufsehen zu machen, wie sie aus Eitelkeit und Hochmuth hervorgeht. Das κραυγάσει, wodurch Matthäus das ישׂא wiedergibt, berührt sich nicht mit dem ἔκραξε, was von Christo in Joh. 7, 28. 37 ausgesagt wird. Der leidenschaftlichen Unruhe, mit welcher der Sieger aus Osten seine menschlichen Plane durchzusetzen und sich in den Mittelpunct der Weltgeschichte zu stellen sucht, steht entgegen die innerliche Sammlung und Haltung des Knechtes Gottes, sein Gleichmuth, seine Freiheit von Erregung, wie das Alles auf dem klaren Bewußtseyn von seiner Würde und Mission, auf der Ueberzeugung von der Kraft der Wahrheit, die aus Gott ist, von der Macht des Geistes beruht,

der die Gemüther für sie aufschließt und seinen Quell hat in dem: „ich gab meinen Geist auf ihn," was die große Scheidewand zwischen ihm und dem Sieger aus Osten aufrichtet. Grade dieß nichts durchsetzen wollen, diese stille Zuversicht ist es, wodurch der Knecht Gottes Alles gewinnt, wodurch er sein Ziel, den Völkern das Recht zu bringen, erreicht. Matthäus findet in C. 12, 15—21 die Bewährung des hier Christo beigelegten Characters in einem doppelten Umstande, zuerst darin, daß er mit den Pharisäern, die sich ihm in den Weg stellten (οἱ δὲ Φαρισαῖοι συμβούλιον ἔλαβον κατ' αὐτοῦ ἐξελθόντες, ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν) keinen erhitzten Streit anfing, nicht die ihm ergebenen Massen gegen sie aufregte, sondern ihnen aus dem Wege ging (ὁ δὲ Ἰησοῦς γνοὺς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν, V. 15), überzeugt, daß die Sache nicht sein sondern Gottes sey und daß kein Grund vorliege sich gegen die zu erregen, welche wider Gott streiten, ähnlich wie David von Simei sprach: lasset ihn fluchen, denn Gott hat es ihm geheißen; dann darin, daß er der erregten Menge, statt ihre Aufregung zu benutzen, verbot seine Wunderthaten zu verbreiten (καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν, V. 16), überzeugt, daß er kein Aufsehen zu suchen brauche, daß sein Werk durch die geheime und verborgene Kraft Gottes zum Ziele geführt werden wird.

V. 3. Das zerknickte Rohr wird er nicht zerbrechen, und der glimmende Docht — er wird ihn nicht auslöschen, wahrhaftiglich wird er das Recht ausbringen. Auch hier Gegensatz gegen den weltlichen Eroberer, der schonungslos über Fürsten kommt wie über Leimen und wie ein Töpfer den Thon zertritt, C. 41, 25, dessen Sinn nur darauf steht zu vertilgen und auszurotten Völker nicht wenig, C. 10, 7, der nicht ruht bis er die gebrochene Kraft völlig zu Boden geworfen. Der Knecht Gottes, weit entfernt, das geknickte Rohr zu zerbrechen, nimmt sich vielmehr — das ist die der Negation

entgegenstehende Position — der Elenden mit zarter Liebe an und erreicht dadurch das Ziel seines Wirkens. Matthäus findet die Bewährung des Christo hier beigelegten Characters darin, daß er die Kranken heilte (καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας, V. 15), im Vorbilde alles desjenigen, was Er, der als den Zweck seines Kommens aussprach, das Verlorene zu suchen, überhaupt an dem Elende des menschlichen Geschlechtes that. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß das geknickte Rohr und der glimmende Docht bildliche Bezeichnung derjenigen ist, welche, durch Leiden gebeugt, sich arm und elend fühlen. Sie, die Mühseligen und Beladenen, wird der Knecht Gottes nicht durch Härte zur Verzweiflung bringen, sondern durch zarte Liebe erquicken. Sein Bezeigen gegen sie ist das eines Heilandes. Als ein zerknicktes Rohr, קנה רצוץ, erscheint in C. 36, 6 Pharao wegen seiner gebrochenen Kraft und in C. 58, 6 sind die רצוצים Bedrängte. Daß der matte, dem Erlöschen nahe Docht Bild der erschöpften Kraft ist, zeigt C. 43, 17, wo es von den durch das Gericht fortgerafften Aegyptern heißt: „sie sind erloschen, gleich dem Docht verglommen." In den Parallelst., die von dem Knecht Gottes handeln, entsprechen die gebrochenen Herzens, C. 61, 1, die Ermüdeten in C. 50, 4. Auch anderweitig erscheinen die Elenden als Object der liebenden Fürsorge des Heilandes. So in C. 11, 4: „Und er richtet in Gerechtigkeit Geringe," in Ps. 72, 4: „Richten wird er die Elenden des Volkes, helfen den Söhnen des Dürftigen und zermalmen den Unterdrücker" und in V. 12—14: „Denn er errettet den Dürftigen, welcher schreit und den Elenden und dem kein Helfer. Aus der Bedrückung und Gewaltthat erlöst er ihre Seele, und kostbar ist ihr Blut in seinen Augen." Grade so wie hier das Ausbringen des Rechtes als Folge der liebenden Fürsorge für das geknickte Rohr, den glimmenden Docht erscheint, wird dort die große Thatsache: „Und es beten ihn an alle Könige,

alle Heiden dienen ihm," auf die zarte Liebe, mit der er sich der Elenden annimmt, als auf ihren Grund zurückgeführt. In der Bergpredigt entspricht genau die Seligpreisung der πτωχοὶ, Matth. 5, 3, der πενθοῦντες, V. 4, in Matth. 11, 28 die Einladung der κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι. Die Gottlosen, über welche die Gerichte Gottes ergangen, sind nicht mit eingeschlossen. Denn diese sind nicht im vollen Sinne Unglückliche, sie verhärten sich gegen das Leiden oder suchen sich in demselben zu zerstreuen, sie nehmen es nicht vollständig zu Herzen. Das τῷ πνεύματι, dem Bewußtseyn nach, was bei Matthäus dem einfachen πτωχοὶ hinzugefügt wird, auf das sich Lucas beschränkt, versteht sich der Sache nach von selbst. Nur derjenige ist im vollen Sinne arm, der seine Armuth fühlt und zu Herzen nimmt. Nach einer weit verbreiteten Auslegung sollen durch das geknickte Rohr und den glimmenden Docht bußfertige Sünder bezeichnet werden. So Luther: „das ist, das verwundete Gewissen, die über den Anblick ihrer Sünden Erschrockenen, die Schwachen im Leben und im Glauben nicht wegwerfe, nicht unterdrücke, nicht verdamme, sondern selbige warte und pflege, gesund mache und liebreich umfasse." Allein die bußfertigen Sünder kommen hier nicht an sich in Betracht, sondern nur als einzelne Species der Elenden, insofern nach Luthers Ausdruck recht Sünde fühlen Marter über alle Marter ist. — Die letzten Worte: wahrhaftiglich wird er das Recht ausbringen, nehmen den Schluß von V. 1 wieder auf, nachdem in dem dazwischen stehenden die Mittel angegeben worden, wodurch er diesen Erfolg herbeiführen wird. Das לֶאֱמֶת darf nicht übersetzt werden: zur Wahrheit (LXX εἰς ἀλήθειαν). Denn das ל ist von אֶל durchaus verschieden, bezeichnet nicht wie dieses die Bewegung zu einem Ziele hin. Das ל ist vielmehr auch hier Präp. der Hörigkeit, der Wahrheit angehörig, auf wahrhaftige Weise oder wahrhaftiglich. Durch jedes andere Verfahren würde das Recht nur zum Schein und

äußerlich zur Geltung gebracht werden. Matthäus hat: ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν, bis er das Recht zum Siege geführt hat. Durch das hinzugesetzte ἕως deutet er an, daß die letzten Worte das Resultat angeben, welches durch das im Vor. beschriebene Bezeigen des Knechtes Gottes hervorgebracht wird. Das εἰς νῖκος ist freie Uebersetzung des לאמת. Das κρίσις Recht wie in C. 23, 23. — Die Verwerflichkeit der nicht Messianischen Erklärungen tritt bei diesem V. recht deutlich hervor. Wäre der Knecht Gottes Israel, so müßte durch den glimmenden Docht und das zerknickte Rohr die Heidenwelt bezeichnet werden. Dann muß man sich aber zu so willkührlichen Deutungen entschließen, wie die von Köster: fides infirma et cognitio manca ethnicorum. Nicht von schwachem Glauben und dürftiger Erkenntniß ist die Rede, sondern der Knecht Gottes erscheint als ein Heiland der Elenden, der durch Leiden Gebrochenen. Diejenigen, welche unter dem Knechte Gottes den besseren Theil des Volkes oder den Prophetenstand verstehen, reden von dem „milden Geiste der Lehrweise, welche nicht etwa den schon gesunkenen Sünder ganz zerschmettert, sondern ihn sanft und liebevoll aufrichtet" (Umbreit), oder sagen mit Knobel: „Diese Elenden beugt er nicht noch mehr durch harte niederschlagende Reden, sondern spricht tröstend und aufrichtend, ermuthigend und stärkend zu ihnen." Dabei wird aber ohne Grund alles auf das Gebiet der Rede herübergezogen, während Matthäus mit Recht eine factische Bewährung unseres Ausspruches in der Heilung der Kranken durch Christum erblickt. Auch in C. 61 bringt der Knecht Gottes nicht bloß frohe Botschaft, sondern schafft zugleich die angekündigten Güter. Er gibt den Trauernden Zions nach V. 3 Schmuck statt der Asche, Freude statt der Trauer, Gewand des Lobes statt des matten (כהה) Geistes. Wie wenig man bei dem bloßen Reden stehen bleiben darf, zeigt recht deutlich V. 6 hier, wonach der Knecht

Gottes der leibhaftige Bund des Volkes und das Licht der Heiden ist, V. 7, wonach er die Augen der Blinden öffnet u. s. w.

V. 4. Er wird nicht ermatten und nicht enteilen, bis er gründen wird auf der Erde das Recht und auf sein Gesetz werden Eilande harren. Zu dem: er wird nicht ermatten, eig. nicht stumpf werden, vgl. 5 Mos. 34, 7, wo es von dem Knechte Gottes, Mose heißt: „nicht war stumpf geworden sein Auge und nicht geflohen seine Kraft." Das laufen erhält seine nähere Bestimmung durch den Parall. mit dem matt werden. Es heißt auch sonst in näherer Bestimmung durch den Context mehrfach die Flucht nehmen, fliehen, Richt. 7, 21. Jerem. 49, 19. Das: er wird nicht matt werden und nicht laufen, hat zur Voraussetzung, daß der Knecht Gottes in Ausführung seines Berufes auf mächtige Hindernisse, hartnäckige Feinde stoßen, schwere Leiden erdulden wird. Was hier nur angedeutet ist, das wird in C. 49. 50. 53 ausgeführt. Wie nahe Christo das Mattwerden und Laufen (schon David mußte sprechen: o hätte ich Flügel wie die Taube, so wollte ich weit fliehen, Ps. 55, 7. 8.) gelegt war, das zeigt sein Ausspruch in Matth. 17, 17: ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, ἕως πότε ἔσομαι μεθ᾽ ὑμῶν, ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν. Nach der gangbaren Annahme soll das ירוץ hier Fut. von רצץ seyn, s. ירץ und zwar in pass. Bed.: er wird nicht gebrochen werden. (So wahrscheinlich schon der Chald. לָא יִלְאֵי, non laborabit, LXX οὐ θραυσθήσεται, während Aquila u. Symmachus nach dem Berichte des Hieron. non curret, der Ableitung von רוץ folgen. Wie יכהה auf כהה im vor. V. zurückweist, so wiese dann das ירוץ auf das רצוץ zurück: er wird das Geknickte nicht zerbrechen, das Glimmende nicht auslöschen. Er wird aber auch selbst nicht zerknickt werden und nicht verglimmen. Dagegen aber spricht, daß man sich bei dieser Erkl. zu der Annahme einer doppelten Unregelmäßigkeit entschließen muß. Die

Gebiete der beiden V. רצץ und רוץ bleiben sonst immer geschieden, und das erstere heißt sonst immer zerbrechen, nie zerbrochen werden. In der einzigen St. Coh. 12, 6, die man für diese Unregelmäßigkeit anführt, ist רוץ laufen, entfliehen, im Parall. mit נרחק, entfernt werden, ganz passend, ebenso wie in der zweiten Vershälfte נרץ zerschlagen werden im Parall. mit נשבר zerbrochen werden. — איים sind in dem Sprachgebrauche des Jesaias nicht sowohl die eigentlichen Inseln als vielmehr die Eilande in dem Meere der Welt, die Länder und Reiche, vgl. zu Apoc. 6, 14. Ps. 97, 1 zweite Ausg. Das Gesetz, auf das die Eilande harren, ist nicht etwa ein fertiger Gesetzescodex, sondern es sind die einzelnen Entscheidungen des lebendigen Gesetzgebers, die von den Heiden verlangend in allen Verhältnissen entgegengenommen werden, nachdem sie sich der Herrschaft des Knechtes Gottes, durch sein liebendes Walten angezogen, freiwillig unterworfen haben. Sprachwidrig mehrere: auf seine Lehre, was gar nicht einmal einen guten Sinn gibt, denn auf die Lehre wird nicht geharrt, ihr Werth wird erst erkannt, wenn sie schon gepredigt worden. Der Knecht Gottes erscheint hier als der geistige Herrscher der Nationen, was er eben dadurch wird, daß er im vollsten Sinne Knecht Gottes ist, so daß sein Wille von dem Gottes, seine תורה von der göttlichen nicht verschieden ist, wie auf niederem Gebiete selbst ein Assaph das kühne Wort spricht: „höre mein Volk mein Gesetz." „Der Sänger tritt als ein solcher auf, der Vollmacht hat, der „Seher" und „Prophet" spricht Gesetze aus, die nur die Wahl lassen zwischen Heil und Verderben." Parallel ist C. 2, 3. 4, wo die Völker nach Zion wallen, um dort gesetzliche Normen für ihr practisches Verhalten zu suchen, und wonach der Herr richtet unter den Heiden, von Zion Gesetz ausgeht und das Wort des Herrn von Jerusalem. Der Unterschied ist der, daß dort die Sache unmittelbar auf Gott zurückgeführt, hier dagegen der Knecht Gottes als Vermittler

zwischen ihm und den Heiden genannt wird, wobei aber zu bemerken, daß auch für Cap. 2 sich die Ergänzung gleich aus den Parallelst. C. 4. 9. 11 ergibt. Dann ist C. 51, 5 zu vgl. „Nahe ist meine Gerechtigkeit, mein Heil geht aus, meine Arme werden die Völker richten, auf mich werden die Eilande harren und auf meinen Arm warten." Bei dem richten ist hier nicht an göttliche Strafgerichte zu denken, vielmehr wird dadurch bezeichnet, daß alle Völker den Herrn als ihren König anerkennen, dessen Regiment sie sich willig unterwerfen und bei dem sie die Entscheidung ihrer Streitigkeiten suchen. Matthäus hat in absichtlicher Veränderung: auf seinen Namen werden Heidenvölker hoffen. Das Verlangen nach den Befehlen des Herrn ist ein Ausfluß der Liebe zu seinem Namen, d. h. zu ihm, dem durch Thaten Verherrlichten. Denn der Name ist Product der Thaten, hier speciell der in V. 2 und 3 bezeichneten. Die Befehle werden nur ersehnt, weil die Person wegen ihrer Thaten geliebt wird. Matthäus hat nur bestimmt hervorgehoben, was im Grundtexte durch den Zusammenhang mit dem Vor. angedeutet ist: und, in Folge dieses seines stillen gerechten und barmherzigen Waltens, werden Eilande auf sein Gesetz harren.

In V. 5—7 redet der Herr seinen Knecht an und verheißt ihm die durch seine Allmacht zu bewirkende Ausführung des großen Werkes, zu dem er ihn berufen hat, der vollen Realisirung des Bundesverhältnisses zu Israel und der Erleuchtung der Finsterniß der Heidenwelt. V. 5. Also spricht Gott der Herr, der den Himmel spannt und ihn ausdehnt, die Erde ausbreitet mit ihren Erzeugnissen, Odem gibt dem Volke auf ihr und Geist den auf ihr Wandelnden. Der Prophet macht auf Gottes Allmacht aufmerksam, um dem Glauben an die alles menschliche Denken übersteigende Verheißung eine feste Stütze zu geben. Eben daraus erklärt sich die Häufung der Prädicate. Wer recht erkennt, welch eine ungeheure Sache es ist,

eine abgefallene Welt zu Gott zurückzuführen, dem Gott, der ihr ein Fremder geworden, der wird gewiß diese Häufung nicht aus einer „Neigung des Pr. zur Breite" erklären. V. 6. Ich der Herr habe dich in Gerechtigkeit berufen und ich will ergreifen deine Hand und dich bewahren und dich geben zum Bunde des Volkes, zum Lichte der Heiden. Daß das בצדק zu übersetzen ist: in Gerechtigkeit, liegt so am Tage, daß die abweichenden Erklärungen nicht einmal Erwähnung verdienen. Die Sendung des Knechtes Gottes hat ihre Wurzel in der göttlichen Gerechtigkeit, die jedem das Seine gibt, dem Volke des Bundes Heil. Auch abgesehen von der Verheißung ruht die Erscheinung Christi auf der Gerechtigkeit Gottes. Denn es ist wider die Natur des Volkes Gottes, dauernd im Elende zu schmachten und in einen Winkel der Erde eingeengt zu seyn. Von dem, was der Knecht Gottes Israel leisten soll, ist in dem Folg. zunächst die Rede. Aber auch was er den Heiden gewährt, geschieht zugleich an Israel, zu dessen Prärogativen es gehört, daß von ihm das Heil für die Heidenwelt ausgeht. Wie hier die Sendung des Knechtes Gottes, so erscheint in C. 45, 13 das Auftreten des niederen Befreiers als Werk der göttlichen Gerechtigkeit: „Ich hab ihn erweckt in Gerechtigkeit, und alle seine Wege will ich ebenen." Ebenso schon in C. 41, 2: „Wer erweckte von Sonnenaufgang, den Gerechtigkeit ruft wo er geht", den, dessen Schritte alle durch die Gerechtigkeit Gottes bestimmt werden, der bei allen seinen Unternehmungen durch sie geleitet wird. — Das Ergreifen bei der Hand, das Bewahren u. s. w. ist die Folge des Berufens, s. v. a. und eben weil ich dich berufen, u. s. w. Luther: „Nämlich deshalb weil der Satan und die Welt mit aller ihrer Macht und Weisheit deinem Werke widerstehen werden." In den Worten: zum Bunde des Volkes, zum Lichte der Heiden, steht עם und גוים im Gegensatz. Das Fehlen des Artikels zeigt, daß man eigentlich übersetzen

muß: Zum Volksbunde, zum Heidenlichte. Zunächst wird nur gesagt, daß der Knecht Gottes für ein Volk der persönliche Bund seyn werde. Welches dieß Volk aber sey, kann keinen Augenblick zweifelhaft seyn. Israel eignet schon an sich vorzugsweise der Name des Volkes. Israel wird mit Vorliebe עם genannt, vgl. Gesen. thes. unter גוי, weil Volk im vollen Sinne, durch eine innere Einheit verbunden, allein das Volk Gottes ist; die Heiden sind לא עם, nicht Volk nach Deut. 32, 21, weil sie des einigen realen Bandes der Einheit entbehren. Noch entscheidender aber ist, daß des Bundes gedacht wird. Der Bund kann nur dem Bundesvolke angehören, ὧν αἱ διαθῆναι, Röm. 9, 4, der neue nicht weniger wie der alte. Der Bund mit Abraham ist ein ewiger Bund von unbedingter Ausschließlichkeit, Gen. 17, 7. Der Knecht Gottes wird der persönliche und leibhaftige Bund Israels genannt, weil in seiner Erscheinung der mit Israel geschlossene Bund seine volle Wahrheit finden soll, alles was mit der Idee des Bundes selbst gegeben ist, alle aus dieser Idee geflossenen Verheißungen in ihm Ja und Amen werden sollen. Der Bund Israels wird der Knecht Gottes hier ebenso genannt, wie von ihm in Micha 5, 4 vgl. Ephes. 2, 14 gesagt wird: „dieser ist Friede", weil in ihm der Friede gleichsam persönlich sich darstellt, wie er in C. 49, 6 das Heil Gottes genannt wird, weil dieß Heil in ihm, dem Heilande, persönlich wird, wie in Gen. 17, 10. 13 die Beschneidung Bund genannt wird als der verkörperte Bund, wie in Luc. 22, 20 der Kelch, das Blut Christi, der neue Bund ist, weil dieser in ihm wurzelt. Entleerend ist die Erkl.: Bundesmittler, διαθήκης ἔγγυος. Daß der Knecht Gottes gradezu der Bund des Volkes genannt wird, zeigt, daß er in einem anderen Verhältnisse zu dem Bunde steht, wie Moses, dem der Name des Bundesmittlers nicht minder zukommt, wie ihm. Die durch den Knecht Gottes zu ertheilenden Güter und Gaben, wodurch er als der persönliche Bund sich dar-

stellt, lernen wir aus Jerem. 31, 31 ff. erkennen. Sie concentriren sich in der durch ihn zu vermittelnden innigsten Verbindung zwischen Gott und seinem Volke: „ich werde ihr Gott seyn und sie mein Volk“. In dem neuen Bunde dort gelangt nur der uralte zu seiner Wahrheit. — Die zweite hier nach dem Zusammenhange besonders in Betracht kommende Bestimmung des Knechtes Gottes ist die, das Licht der Heiden zu seyn. Durch die Realisirung dieser Bestimmung wurde zugleich eine wichtige Beziehung der ersteren realisirt. Denn es gehörte mit zu den Verheißungen des Bundes mit Israel, daß aus seiner Mitte das Heil für alle Geschlechter der Erde hervorgehen sollte, wie der Heiland sagt ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστί. Das Licht ist hier nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche der Schrift bildliche Bezeichnung des Heiles. In der Parallelst. C. 49, 6 wird das Licht gradezu durch Heil erklärt. Vorausgesetzt wird, daß die Heiden nicht minder wie Israel, vgl. C. 9, 1, bis zur Erscheinung des Knechtes Gottes in Finsterniß und Schatten des Todes sitzen, daß sie sich im Elende befinden, wenn dieß auch hier und da ein glänzendes Elend seyn mag. Die weitere Ausführung des: zum Lichte der Heiden haben wir im folg. V. Parallel ist C. 60, 3: „Und es wandeln Heiden in deinem (Zions) Lichte“ — sie werden Genossen des Heiles, das für Zion erglänzt — „und Könige in dem Glanze, der dir aufgeht.“ — Die Vertheidiger der Erkl. vom Volke befinden sich bei diesem V. in nicht geringer Verlegenheit und können sich nicht einmal einigen in dem Mittel, ihr zu entgehen. Mehrere nehmen an, daß עם collectivisch stehe und beziehen es auf die Heidenvölker. Diese Erkl. aber hat den offenbaren Gegensatz von עם und גוים gegen sich und wird völlig an der Parallelst. C. 49 zu Schanden. Von einem Bunde mit den Heiden weiß die Schrift nichts. Die Heiden werden nach der Anschauung des A. u. N. T. in die Gemeinschaft des Bundes mit Israel aufgenommen. Andere

(Hitzig, Ewald) erklären: Bund von Volk, vermittelndes verbindendes Volk, Bindemittel zwischen Jehova und den Heiden. Dagegen aber entscheidet Cap. 49, 8. Ferner, daß ברית עם Stat. constr. ist, zeigt der Parall. mit אור גוים. Foedus alicujus aber ist nach der Bemerkung von Gesenius foedus cum aliquo sancitum. So Levit. 26, 45 der Bund der Vorfahren, der mit den Vorfahren geschlossene Bund, Deut. 4, 31. Levit. 26, 42 (der Bund Jakobs, der Bund Isaacs u. s. w.) Nach Knobel sollen „die wahren Theokraten ein Volksbund werden. Sie selbst haben durch das Festhalten an Jehova und durch die Vertretung seiner Sache Zusammenhang und Einheit." Auch diese Erkl. verstößt gegen den Sprachgebrauch, nach dem nur übersetzt werden darf: Bund des Volkes, in dem Sinne von: Bund mit dem Volke, nicht Volksbund. Dann entscheidet dagegen C. 49, 8, wonach der Knecht Gottes ברית עם genannt wird nicht wegen desjenigen, was er für sich ist, sondern wegen der Einwirkung auf Andere, auf das Ganze des Volkes: daß du aufrichtest das Land, austheilest verstörete Erbe, sprechest zu den Gefangenen: gehet aus u. s. w. Dem Volke correspondirt dort offenbar das Land, die verstöreten Erbe, die Gefangenen u. s. w. Endlich, der Bund ist ein Verhältniß zwischen gegenüberstehenden Parteien: dicitur sagt Gesen. de foedere inter populos sancito, inter privatos e. c. Davidem et Jonathanem, inter Jehovam et populum Isr. Hier sind aber keine Parteien genannt, die durch den Bund zur Einheit verbunden würden.

V. 7. Daß du öffnest blinde Augen, herausführest aus dem Kerker Gefesselte, aus dem Hause der Haft die im Dunkel sitzen. Wegen des Zusammenhanges mit „zum Lichte der Heiden", das zu abgeschnitten stehen würde, wenn im Folg. gleich wieder blos von Israel die Rede wäre, und auf welches „die im Dunkel sitzen" ganz deutlich zurückweisen, geht die hier erwähnte Thätigkeit Gottes zunächst auf die

Heiden. Daß aber auch Israel nicht ausgeschlossen werden darf, erhellt aus C. 49, 9, dann auch aus V. 16 hier, wo der Blindheit Israels gedacht wird. Man wird also sagen müssen: es wird hier näher geschildert, wie der Knecht Gottes sich als Bund des Volkes und als das Licht der Heiden bewährt, wie er dem Unheil, in dem beide, das Volk des Bundes und die Heidenwelt, in gleicher Weise schmachten, ein Ende macht. Die Blindheit in Verbindung mit der Gefangenschaft, dem Sitzen im Dunkel, wird besser als Bezeichnung der Heilslosigkeit überhaupt genommen, denn als Bezeichnung der geistigen Verblendung, des Mangels an dem Lichte der Erkenntniß. Darauf führt auch das Vorherg.: zum Lichte der Heiden, das nach dem gewöhnlichen Sprachgebr. und nach C. 9, 1 nicht speciell auf die geistliche Erleuchtung zu beziehen ist, sondern auf die Heilsspendung. Eben darauf führt auch die Vergleichung von V. 16: „Und leiten will ich Blinde auf Pfaden, die sie nicht kannten, auf Wegen die sie nicht wußten sie führen, verwandeln will ich die Finsterniß vor ihnen in Licht, das Höckerichte in Ebne". Die Blinden sind dort diejenigen, die sich nicht zu rathen und zu helfen wissen, die den Weg des Heiles nicht finden können, die Unglücklichen. Diese sollen von dem Herrn auf dem ihnen unbekannten Wege des Heiles geleitet werden. So kommen die Blinden auch sonst vor, vgl. zu Ps. 146, 8. — Zu dem: „herausführest aus dem Kerker Gefesselte" bemerkt Knobel: „Die Judäer waren zum Theil eingekerkert. Der Verf. hofft ihre Befreiung von den theokratisch Gesinnten". Eine seltsame Hoffnung! Bei dieser roh buchstäblichen Auffassung wird der Zusammenhang mit dem: zum Lichte der Heiden, zerrissen, was um so weniger angeht, da das: die im Dunkel sitzen, des Schlusses so deutlich darauf zurückweist. Die Gefangenschaft ist nicht minder wie das Dunkel, das schon wegen des entgegengesetzten Lichtes und wegen C. 9, 1 nicht anders als bildlich auf-

gefaßt werden darf, bildliche Bezeichnung des elenden Zustandes. Unter dem Bilde der Gefesselten in dunklen Kerkern erscheinen die Elenden auch in Ps. 107, 10—16, Hi. 36, 8, wo das: gefesselt mit Ketten, erklärt wird durch das parallele: „gefangen in den Stricken des Elendes". Wenn David in Ps. 142, 8 bittet: „führe meine Seele aus dem Kerker", so erklärt er dieß selbst in Ps. 143, 11 durch das parallele: du wirst herausführen aus der Noth meine Seele, vgl. auch Ps. 25, 17: „aus meinen Bedrängnissen führe du mich heraus". Mit demselben Rechte wie hier den Kerker, könnte man auch anderweitig z. B. in Ps. 66, 11 das Netz, die Falle, die Fanggrube buchstäblich deuten.

V. 8. Ich der Herr, das ist mein Name und meine Ehre will ich einem Andern nicht geben, noch meinen Ruhm den Götzen. V. 9. Das Frühere siehe es kam und Neues verkünde ich, ehe es aufsproßt, lasse ich's euch hören. Wir haben hier das Epiphonem. Zu Ende von C. 41 war darauf hingewiesen worden, wie die Vorherverkündung des Siegers aus Osten zur Verherrlichung Jehovas dient, der sich dadurch als den allein wahren Gott erweist, hier wird der Eifer Gottes für seine Ehre als der Grund bezeichnet, welcher die aus natürlichen Ursachen unerklärliche Vorherverkündung des Knechtes Gottes und seines herrlichen Werkes hervorgetrieben hat. Es wird hier zunächst der Zweck der Weissagung angegeben. Sie soll dazu dienen, den wahren Gott, der eifrig auf die Förderung seiner Ehre bedacht ist, als solchen zu erweisen. Dieselbe Wesenheit Gottes aber, welche die Weissagung, ruft auch die geweissagten Begebenheiten, den in der Erscheinung des Knechtes Gottes sich vollendenden Sieg über die Götzen, die Ausbringung des Rechtes Gottes über die ganze Erde durch ihn und die volle Realisirung des Bundes mit Israel hervor. Der Gedanke ist der, daß ein Gott, der sich nicht als sol-

chen geltend macht, der zufrieden ist mit der Anerkennung, die man ihm ohne sein Zuthun gewährt, kein Gott seyn kann, daß dem wahren Gott nothwendig das Streben nach unbedingter Alleinherrschaft und die Bethätigung dieses Strebens einwohnen muß. Aus diesem Gedanken fließen die Weissagung und ihr Inhalt mit gleicher Nothwendigkeit. Nach Stier soll ראשנות, das Frühere, „die in C. 41—48 den historisch-typischen Vordergrund bildende Erlösung der Gefangenen durch Kores" seyn, dessen Kommen der Prophet hier anticipire. Dagegen entscheiden aber die Parallelst. C. 41, 22. 43, 9. 48, 3, wonach durch das Frühere nur die älteren jetzt bereits erfüllten Weissagungen des Propheten und seiner Amtsgenossen, von den Anfängen des Volkes an, bezeichnet seyn können. Unter dem Neuen ist dann der ganze Complexus der im zweiten Theile geweissagten Begebenheiten zu verstehen, zu dem die unmittelbar vorhergehende Weissagung von dem Knechte Gottes gehörte, die der Prophet hier ebenso vorzugsweise im Auge hat (Michaelis: et nova, inprimis de Messia), wie in der Parallelst. C. 41, 22 die Ankündigung des Siegers aus Osten. — Beide V. dienen dazu, unsere Weissagung abzurunden, indem sie darauf hinweisen, daß solche Aufschlüsse über die Zukunft nicht etwa zur Befriedigung müßiger Neugierde, sondern demselben Zwecke dienen, welchem auch die geweissagten Begebenheiten, der Beförderung von Gottes Ehre. Der moderne Begriff der Prophetie ist mit unsern V. unvereinbar. Sie zeigen, daß dem Prophetenthum selbst ein anderes Bewußtseyn von seiner Mission und Stellung einwohnte. Ebenso erhellt aus ihnen, daß man keinen Grund hat, durch gezwungene Deutung die Weissagung, von deren durchaus übernatürlichem Character der Prophet selbst sich ganz durchdrungen zeigt, in den Horizont seiner Zeit einzuzwängen.

Cap. 49, 1—9.

Der Knecht Gottes, mit dessen Person uns der Prophet schon im ersten Theile, in C. 42, vorbereitend bekannt gemacht hatte, tritt hier gleich zu Anfang des zweiten Theiles, gleichsam die Leser überraschend, sofort redend auf. In V. 1—3 die Bestimmung und der hohe Beruf, den der Herr seinem Knechte zugetheilt. In V. 4 der Widerspruch des Erfolges gegen die Mission: das Volk des Bundes, an welche sie zunächst gerichtet ist, lohnt seine treue Arbeit mit Undank. In V. 5 und 6, was Gott thut um die Würde seines Knechtes aufrecht zu erhalten: zum Ersatze für das widerspenstige Israel giebt er ihm die Heiden zum Erbe. Von V. 7 an übernimmt der Prophet die Rede. V. 7 contrastirt die anfängliche Verachtung, die nach dem Vorherg. den Knecht Gottes besonders unter Israel trifft, und die darauf folgende ehrfurchtsvolle Anbetung der Völker und Könige. V. 8 und 9 schildern, wie der Knecht Gottes sich als der leibhaftige Bund des Volkes bewährt und leiten herüber zu einer allgemeinen Schilderung des Heilsgenusses, welcher in der Messianischen Zeit der Gemeinde des Herrn zu Theil wird, die bis zu C. 50, 3 fortgeht, und nach der uns die Person des Knechtes Gottes in C. 50, 4 ff. von Neuem vorgeführt wird.

Die Messianische Erklärung unserer St. tritt uns schon im N. T. entgegen. In Beziehung auf sie bezeichnet Simeon in Luc. 2, 30. 31 den Heiland als das σωτήριον Gottes, welches er bereitet vor allen Völkern, vgl. V. 6 hier: „daß du seyst mein Heil bis zum Ende der Erde", als das φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ, vgl. V. 6, wonach der Knecht Gottes zugleich das Licht der Heiden seyn und die Stämme Jakobs aufrichten, die Bewahrten Israels herstellen soll. Auf V. 1: „der Herr hat von Mutterleibe mich berufen, vom Mutterschoße meines Namens gedacht", wird angespielt in Luc.

2, 21: καὶ ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦς τὸ κληθὲν ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου πρὸ τοῦ συλληφθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ (vgl. 1, 31 συλλήψῃ ἐν γαστρὶ καί τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν), wie dieß schon das bloße ἐν τῇ κοιλίᾳ, sc. matris, zeigt, genau entsprechend dem מבטן hier. In Apgsch. 13, 46. 7 beweisen Paulus und Barnabas aus unserer Stelle die Bestimmung Christi zum Heilande der Heiden und ihre Berechtigung, das von den Juden verschmähte Heil ihnen anzubieten: ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη· οὕτω γὰρ ἐντέταλται ἡμῖν ὁ κύριος: τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν, τοῦ εἶναι σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. In der Bestimmung, die der Herr bei Jesaias Christo anweist, wird hier ein indirecter Befehl an seine Jünger, eine Norm für ihr Verhalten erkannt. In 2 Cor. 6, 1. 2 wird V. 8 angeführt und auf die Messianische Zeit bezogen.

Daß die Juden der Mess. Erkl. nicht geneigt seyn konnten, liegt am Tage. Die christliche Kirche aber hielt durch beinahe 18 Jahrhunderte dieselbe fest. Selbst Ausll. wie Theodoret und Clericus, die sonst mehr geneigt sind, wirkliche Mess. Beziehungen zu entfernen, als den Messias da zu finden, wo er sich nicht darstellt, betrachten die Mess. Erkl. hier als über allen Zweifel erhaben. Der erstere sagt: ταῦτα ἐκ προσώπου εἴρηται τοῦ δεσπότου χριστοῦ, ὅς ἐστι σπέρμα τοῦ Ἀβραὰμ κατὰ σάρκα, δι' οὗ τὰ ἔθνη τὴν ἐπαγγελίαν ἀπέλαβε. Sogleich mit der Rückkehr zum Glauben kehrte in unserm Jahrh. auch die Mess. Erkl. zurück. Wenn die Kirche Christum überhaupt hat, so ist es unmöglich, daß sie ihn hier nicht finde.

Gesenius und die ihm gefolgt sind berufen sich darauf, der Messias könne nicht füglich redend auftreten, am wenigsten so ohne Einleitung und Vorbereitung. Es läßt sich aber kaum einsehen, wie solche diesen Grund geltend machen können, die selbst annehmen, daß eine bloße Personification, das Collectivum der Propheten oder wie Beck es ausdrückt, „der Prophet schlechthin als allgemeines substantielles Individuum" oder auch

das Volk redend eingeführt werde. Die Einführung von Personen ist ein nothwendiges Erzeugniß des dramatischen Characters der prophetischen Rede. Man vgl. z. B. C. 14, wo bald der König von Babel, bald die Bewohner des Scheol, bald Jehova redend auftreten. Bekannt ist die Person, welche hier redend eingeführt wird, schon aus C. 42, wo von ihr geredet wird. Zu dieser Weissagung verhält sich die unsrige grade so wie Ps. 2, 7—9, wo der Gesalbte plötzlich redend auftritt, zu dem Vorhergehenden, wo von ihm geredet worden. Seinem Wesen nach wird der Messias hier so deutlich gezeichnet, daß er nicht verkannt werden konnte. Wer anders als Er sollte der Bund des Volkes, das Licht der Heiden, der Heiland für alle Enden der Erde seyn? Es galt ja nicht, ihn zuerst in das Bewußtseyn des Volkes einzuführen, sein Bild war darin schon in scharfen Umrissen vorhanden, von Gen. 49, 10 an, wo uns der Friedliche entgegentritt, in dem Juda die volle Höhe seiner Bestimmung erreicht und dem die Völker anhängen. Daß der Messias grade hier redend auftritt, bildet den passenden Eingang des zweiten Buches, in dem er die Hauptfigur ist. — Den Inhalt von V. 8. 9 hat man nur nach falsch buchstäblicher Auslegung gegen die Mess. Erkl. geltend gemacht.

Die Willkührlichkeit der nichtmess. Auslegung gibt sich auch hier darin zu erkennen, daß ihre Vertheidiger sich bis auf den heutigen Tag in Bezug auf das Subject der Weissagung nicht einigen können. 1. Nach Mehreren, zuletzt Hitzig, soll der Knecht Gottes Israel seyn, der Gedanke der, Israel werde dereinst der Lehrer der Heiden werden und die wahre Religion auf Erden verbreiten. Diese Erkl. hat in V. 3, wo der Knecht Gottes Israel genannt wird, nur einen scheinbaren Grund für sich. Denn der Name steht dort nicht als gewöhnliches Nom. propr., er steht als ein Ehrenname zur Bezeichnung der hohen Würde und Bestimmung des Knechtes Gottes, und wie er von einem Individuum auf das Volk übergegangen war, so kann er füglich

auch wieder von dem Volke auf die Person übertragen werden, in welcher das Volk seine bis dahin verfehlte Bestimmung wahrhaft erreichen wird. Gegen die Erkl. vom Rumpfe des Volkes aber entscheidet V. 5, wonach der Knecht Gottes die Bestimmung hat, den von ihm verschiedenen Jakob und Israel (im gewöhnlichen Sinne) zum Herr'n zurückzuführen, V. 6, wonach er die Stämme Jakobs aufrichten, V. 8. 9, wonach er der Bund des Volkes seyn, die Gefangenen erlösen soll u. s. w. (Knobel bemerkt zu d. V.: „Nichts ist deutlicher als daß der Knecht nicht mit der Volksmasse zusammenfällt, sondern ein Etwas bei dieser ist".) Es läßt sich auch, vorausgesetzt, daß das zum Lehrer der Heiden bestimmte Volk hier redend auftritt, nicht absehen, wie es V. 4 sagen könne, daß es bisher vergeblich in seinem Berufe gearbeitet und keine Früchte gesehen habe, da das Volk ja noch keine Versuche zur Bekehrung der Heiden gemacht hatte. 2. Gegen die von Maurer, Knobel u. A. versuchte Beziehung auf den besseren Theil des Volkes entscheidet V. 6, wonach der Knecht Gottes die Bestimmung hatte, die Bewahrten Israels herzustellen, also von dem besseren Theile verschieden seyn muß, V. 8, wonach er zum Bunde des Volkes gegeben wird, von dem nach V. 4 und 6 die Gottlosen ausgeschlossen sind, so daß der Begriff des Volkes mit dem des besseren Theiles zusammenfällt. Ueberhaupt ist eine Gegenüberstellung des besseren Theiles und des Volkes, Jakobs, Israels, dessen Kern und Substanz die Auswahl bildete, kaum denkbar und ohne alle Analogie. Auf eine bloß gedachte Person und zwar eine solche von schwebendem Character, die keine bestimmten und handgreiflichen geschichtlichen Anfänge hat, paßt auch nicht die Erwähnung des Mutterleibes und Mutterschoßes in V. 1. Die Parallelst., in denen der Berufung vom Mutterleibe an gedacht wird, handeln von wirklichen Personen, von Individuen. 3. Nach mehreren (Jarchi, Kimchi, Abenesra, Grotius, Steudel, Um-

breit, Hofmann) soll der Knecht Gottes kein Anderer seyn als der Prophet selbst. Für diese Auffassung ist nichts geltend gemacht worden als der Gebrauch der ersten Person („Wenn hier ohne Einleitung und Vorbereitung eine Rede in der ersten Person beginnt, gilt sie am natürlichsten für Rede des Propheten, dessen das Buch ist"), ein Grund von sehr untergeordneter Bedeutung, zumal da in dem zweiten Theile des Jesaias die Persönlichkeit des Propheten sonst so ganz zurücktritt hinter den großen Gegenständen, in die er sich versenkt. So dem ersten Anschein zu folgen mag wohl einem Kämmerer aus Mohrenlande ziemen, nicht aber einem christlichen Exegeten. Der Inhalt der Weissagung widerspricht dieser Meinung entschieden. Schon daß ein einzelner Prophet sich mit dem Namen Israel benennen soll, V. 3, erscheint als eine unerträgliche Anmaßung. Jesaias ferner war, so wie alle anderen Propheten, an die Juden gesandt, nicht an die Heiden. Hier werden gleich im Eingange die fernsten Lande und alle Heidenvölker zur Aufmerksamkeit aufgefordert. Der Herr sagt zu seinem Knechte, die Herstellung Israels sey zu wenig für ihn, er solle Licht und Heil seyn für alle Heidenvölker von einem Ende der Erde bis zum anderen. Könige und Fürsten werden in anbetender Verehrung vor ihm niederfallen. Der Prophet würde sich selbst gradezu zum Heilande erhoben haben. Umbreit erkennt dieß ausdrücklich an: „Er soll die heilige Wolken- und Feuersäule seyn, die das Volk nach Ablauf seiner Strafzeit in die Heimath führt. Aber es gelangt ein noch herrlicheres Wort der Berufung an die Propheten. Sie erhalten die höchste, die Messianische Bestimmung." Die Anmaßung, deren der Pr. sich schuldig gemacht haben würde, tritt um so mehr in's Licht, wenn erkannt wird, daß Werk des Knechtes Gottes auch alles das noch ist, was in V. 10 — 23 geschildert wird, das Aufblühen der Kirche Gottes, ihre Erweiterung durch die Heiden u. s. w. Es liegt am Tage, wenn

die Deutung dieser Weissagung von dem Propheten die richtige wäre, so wäre es um die Auctorität der alttestamentlichen Prophetie geschehen, so wäre zugleich die Auctorität des Herrn gefährdet, der in dieser Prophetie stets ein reines Organ göttlicher Wirksamkeit erkennt. Vergebens sucht man die Anmaßung zu mildern, indem man, in das Gebiet der folgenden Erklärung herübergreifend, dem einzelnen Propheten unvermerkt das Prophetenthum substituirt. Will man nicht den einzigen Grund aufgeben, auf den diese Erkl. gestützt wird, den Gebrauch der ersten Person, so muß alles zunächst in Jesaias selbst seine Wahrheit haben und die übrigen Propheten können nur als Fortsetzer seines Werkes in Betracht kommen, er ist zum Gebrauche der ersten Person nur dann berechtigt, wenn er eine vollendete Erscheinung des Prophetenthums ist. 4. Nach Gesenius soll der Knecht Gottes das Collectivum der Propheten, der Prophetenstand seyn. Dagegen bemerkt Stier: „Wir behaupten, daß es historisch damals (in der Zeit des Exils, in die Gesenius diese Weissagung versetzt) gar keinen Prophetenstand, gar keine geistigste Blüthe desselben gab, also diese Hoffnung nur so gefaßt, ohne höher zu denken, einem vernünftigen Menschen unmöglich war." Gegen eine bloße Personification entscheidet V. 1. Wie wenig auch auf den ganzen Prophetenstand der Name Israel in V. 3 paßt, das erhellt schon daraus, daß Gesenius in dem Commentar dieß Wort für unächt erklärte, und erst später, kühner geworden, versuchte, es seinem selbsterwählten Subjecte anzupassen. Nirgends im ganzen A. T. erscheinen die Propheten wie hier der Knecht Gottes als der Bund des Volkes, V. 8, als das Licht der Heiden, V. 6.

V. 1. Höret ihr Eilande mir zu und vernehmet ihr Völker in der Ferne; der Herr hat vom Mutterleibe mich berufen, vom Mutterschoße meines Namens

gedacht. Als den Standpunkt, welchen der Messias in der Anschauung des Pr. einnimmt, hat man sich die Zeit zu denken, in der er sein Amt bereits angetreten und schon viele Beweise des Unglaubens und der Herzenshärtigkeit der Juden erfahren hatte —, eine Thatsache der Zukunft, deren Voraussicht dem Pr. nach den schmerzlichen Erfahrungen seiner eigenen langjährigen Wirksamkeit (vgl. C. 6) schon menschlicher Weise sehr nahe gelegt war. Die Fruchtlosigkeit der Wirksamkeit unter der Masse des Bundesvolkes, V. 4, so wie die große Verachtung, die der Knecht Gottes bei ihr fand, V. 7, werden nämlich als schon eingetroffen, dagegen die durch ihn zu bewirkende Erleuchtung der Heiden, die Ehrfurcht der Könige u. s. w. als noch zukünftig vorgestellt. Ebenso erscheint in C. 53 die Erniedrigung des Knechtes Gottes als vergangen, die Erhöhung als noch zukünftig. — Der Grund der Anrede an die Eilande (vgl. zu C. 42, 4) tritt erst in V. 6 hervor, dem Schlusse der Rede des Knechtes Gottes, dem alles Vorhergehende als Vorbereitung dient. Dort kündigt der Knecht Gottes an, daß der Herr ihn eingesetzt habe zum Lichte der Heiden, daß er sein Heil sey bis zum Ende der Erde. Daß das zweite Buch sofort mit der Anrede an die Heiden beginnt, ist sehr bezeichnend, da wir hier in das Gebiet einer Erlösung eingeführt werden, die nicht wie diejenige, mit der sich das erste Buch beschäftigt, sich auf ein einzelnes Volk bezieht, sondern bis zu den Gränzen der Erde reicht. Am Schlusse des ersten Buches hieß es in C. 48, 20: „verkündet, lasset hören dieses, bringet es aus bis zum Ende der Erde, saget: der Herr hat erlöset seinen Knecht Jakob". Daß die zunächst Jakob eigenthümliche Erlösung allen Völkern der Erde verkündet werden soll, läßt uns ahnen, daß auch diese Völker ihr Theil an dem Herrn haben, daß sie dereinst eine Kunde erhalten werden, die sie noch näher angeht. Diese Erwartung wird hier, gleich im Eingange des zweiten Buches befriedigt. Daß die Heiden hier als persön-

lich Betheiligte hören sollen, zeigt das folgende. Das: bis zum Ende der Erde, hier in V. 6 weist auf das: bis zum Ende der Erde, in C. 48, 20 zurück. — Der Herr hat mich vom Mutterleibe berufen. Es ist hinreichend, so weit zurückzugehen, um den Gedanken an eigene Anmaßung zurückzuweisen und die Erwartung zu begründen, daß Gott seinen Knecht kräftig schützen werde in dem Amte, das Er ihm zugetheilt. Calvin: non definit initium temporis, quasi deus ab utero demum coeperit ipsum vocare: sed perinde est ac si diceret: priusquam ex utero prodirem, statuerat deus me subiturum hoc munus. Quemadmodum etiam Paulus se ab utero segregatum dicit, cum tamen ante creationem mundi electus esset. Die Berufung vom Mutterleibe ist an sich nichts Außerordentliches. Sie ist allen Dienern Gottes gemeinsam. Jeremias legt sich dieselbe bei in C. 1, 5: „ehe ich dich bildete im Mutterleibe kannte ich dich, und ehe du herauskamst aus Mutterschoße habe ich dich geheiligt", und im Anschluß an diese Stelle des Jerem., nicht an die unsrige Paulus in Gal. 1, 15: ὁ ϑεὸς ὁ ἀφορίσας (entsprechend dem: ich habe dich geheiligt) με ἐκ κοιλίας μητρός μου. Aber wir haben hier nur die Einleitung zum Folgenden, wo der Beruf, zu dem der Knecht Gottes vom Mutterleibe an bestimmt war, als ein einzigartiger erscheint. Vom Mutterschoße meines Namens gedacht: der Name ist hier nicht ein gewöhnlicher Eigenname, sondern ein Wesensname, ein solcher, wodurch Amt und Beruf bezeichnet wird. Bei Christo war dieß Gedenken kein verborgenes, unsere Verkündung fand ihre handgreifliche Bewährung und Erfüllung, indem in Beziehung auf sie Joseph schon vor seiner Geburt die Weisung erhielt, ihn Jesus, Heiland zu nennen: τέξεται δὲ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν, Matth. 1, 21, nachdem vorher schon durch den Engel an Maria derselbe Auftrag ergangen

war, Luc. 1, 31, vgl. 2, 21, wo, wie schon bemerkt wurde, eine bestimmte Beziehung auf unsere Stelle stattfindet.

V. 2. Und er machte meinen Mund wie ein scharfes Schwert, unter dem Schatten seiner Hand verbarg er mich, und er machte mich zum geschärften Pfeil, in seinem Köcher versteckte er mich. Nach der gewöhnlichen Annahme soll durch das: er machte meinen Mund wie ein scharfes Schwert, er machte mich zum geschärften Pfeil, nur eine solche Gabe einer kräftigen eindringlichen Rede bezeichnet werden, wie sie allen Dienern Gottes, allen Propheten gemeinsam ist. Dagegen aber entscheiden die beiden unmittelbar angeschlossenen Sätze. Das zweite und das vierte Glied führen das erste und das dritte auf seinen Grund zurück, weisen hin auf den Quell, dessen Ausfluß das in ihnen Ausgesagte ist. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß in dem zweiten und vierten Gliede der Knecht Gottes darauf hinweist, daß er unter dem Schutze der Allmacht steht, so daß das: den ich unterstütze, in C. 42, 1 parallel ist. Der Schatten ist das gewöhnliche Bild des Schutzes. Daß das Bild des Schwertes in dem zweiten Gliede aufgegeben wird, der Einwand also ein ungehöriger ist, ein gezogenes Schwert bedürfe keiner Beschützung, zeigt C. 51, 16: „und ich lege meine Worte in deinen Mund und mit dem Schatten meiner Hand bedecke ich dich", wo des Schwertes gar nicht gedacht wird, der Schatten einfach der Person angehört. Der Köcher, der den Pfeil birgt, ist ebenfalls ein natürliches Bild der göttlichen Obhut. Die beiden Beisätze nun passen nicht, wenn man das erste und das dritte Glied auf die rednerische Begabung des Knechtes Gottes bezieht. Diese fließt nicht aus dem Quell der schützenden Allmacht Gottes. Die Beisätze führen vielmehr darauf, daß durch die Vergleichung des Mundes mit dem scharfen Schwerte, der ganzen Person mit dem geschärften Pfeil, die unbedingt siegende Gewalt bezeichnet wird, welche

unter dem Schutze der Allmacht dem Worte des Knechtes Gottes und seiner Person beiwohnt, so daß er alles Widerwärtige leicht zu Boden wirft, s. v. a. er hat mich mit seiner Allmacht belehnt, so daß wie sein, so auch mein Wort vernichtende Wirkung ausübt und allen Widerstand zu Boden wirft, so daß also C. 11, 4 parallel ist, wo das Wort des Knechtes Gottes ebenfalls als von der Allmacht getragen erscheint: „er schlägt die Erde mit dem Stabe seines Mundes und durch den Hauch seiner Lippen tödtet er den Bösewicht.“ Auf dasselbe Resultat führt auch die Vergleichung mit C. 51, 16, wo das Wort Gottes, das dem Knechte des Herrn in den Mund gelegt wird, so lebendig und kräftig, so von der Allmacht getragen ist, daß dadurch der Himmel gepflanzt und die Erde gegründet wird. Von besonderer Bedeutung aber sind die auf die unsere zurücksehenden St. der Apocalypse. In C. 1, 16 bildet das scharfe zweischneidige Schwert nicht etwa die zum Heile herzdurchdringende Kraft der Rede ab, sondern vielmehr die vernichtende Gewalt des Wortes, das von der Allmacht getragen wird. Es bezeichnet die allmächtige Strafgewalt Christi gegen die Feinde. „Dadurch, daß das Schwert aus dem Munde Christi ausgeht, seinem bloßen Worte vernichtende Gewalt beigelegt wird, erscheint er als theilhaftig der göttlichen Allmacht. Denn Gottes ist es zu tödten durch die Worte seines Mundes, Hos. 6, 5.“ Dasselbe gilt von C. 2, 16. Zu Apoc. 19, 15: Und aus seinem Munde geht ein scharf Schwert, daß er damit die Heiden schlage, wurde bemerkt: „Das scharfe Schwert ist nicht das eines Lehrregenten, sondern das der Allmacht, welche spricht so geschieht es und durch den Hauch der Lippen tödtet. Wie Christus mit dem Worte seines Mundes seine Feinde niederschlägt, das zeigt in einem weissagenden Beispiel Joh. 18, 5 vgl. Apgsch. 9, 4. 5.“ Mit dem Schwerte erscheint Christus auch da, wo er nicht verderben, sondern das

Heil bringen will. Denn auch in den zu Segnenden müssen feindselige Potenzen überwältigt werden. Die Darstellung ist übrigens hier an der Grundst. herbeigeführt durch die Vergleichung des Knechtes Gottes mit dem Sieger aus Osten, dessen Schwert der Herr nach C. 41, 2 macht gleich dem Staube, gleich verwehter Spreu seinen Bogen. Wo das bloße Wort als Schwert dient, da muß die Wirkung eine viel gewaltigere seyn. — Die siegende und jeden Widerstand niederwerfende Gewalt, welche im ersten Gliede dem Munde, wird im dritten (Und er machte mich zum geschärften Pfeile) der ganzen Persönlichkeit beigelegt. Derjenige, von dem es schon in Ps. 45, 6 hieß: „deine Pfeile sind scharf, Völker fallen unter dir, sie dringen in's Herz der Feinde des Königes," ist selbst einem scharfen Pfeile gleich zu achten.

V. 3. Und er sprach zu mir: mein Knecht bist du, Israel, dessen ich mich rühme. Daß das: mein Knecht, hier als Ehrenname steht, Knecht Gottes zu seyn hier als das höchste Privilegium erscheint, zeigt, außer der Analogie der Parallelst., welche von dem Knechte Gottes handeln, vgl. zu C. 42, 1, das parallele zweite Glied. In diesem wird der Knecht Gottes Israel genannt als die Concentration und Potenzirung des Bundesvolkes, als derjenige, in dem es seine Bestimmung erreichen, in dem seine Idee verwirklicht werden sollte. (Daß Israel hier als Name des Volkes zu nehmen ist, nicht als Name des Stammvaters allein, erhellt gleich aus V. 5, und aus den Stellen des zweiten Theiles, in denen von dem Volke Israel als dem Knechte Gottes die Rede ist, vgl. zu C. 42). Mit Recht bemerkt Hävernick, Israel heiße hier der Messias „im Gegensatze zum Volke, welchem der Name nur uneigentlich zukommt." Analog ist Matth. 2, 15, wo auf Christum bezogen wird, was im A. T. von Israel geschrieben steht. Als das wahre Israel stellt sich auch Christus selbst dar, wenn er in Joh. 1, 52 in

Beziehung auf dasjenige, was in Gen. 28, 12 von Jakob nicht als Individuum, sondern als Träger seines ganzen Geschlechtes geschrieben steht, sagt: ἀπάρτι ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεωγότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Eine Anbahnung zu unserer Stelle findet sich in den Aussprüchen des A. T., in denen der Name Israel oder Jakob mit Ausschluß des falschen Saamens zur Bezeichnung der Auswahl, der wahren Israeliten, in denen kein Falsch ist, dient. So Ps. 73, 1: „Nur gut ist Gott Israel, denen die reines Herzens," dann Ps. 24, 6: „die dein Antlitz suchen sind Jakob" — nur diejenigen, welche mit Eifer in der Heiligung nach Gottes Wohlgefallen ringen. Hier wird dasselbe Verfahren nur weiter fortgesetzt. — Der wahre Israel wird als derjenige bezeichnet, dessen sich Gott rühmt oder rühmen wird, indem seine Verherrlichung von Gottes Huld und Treue Zeugniß ablegen wird, vgl. Joh. 12, 23: ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, 17, 5: καὶ νῦν δόξασόν με σὺ πάτερ. Das פאר in Pi. zieren, in Hithp. sich zieren, sich rühmen. So in Richt. 7, 2. Jes. 10, 15. 60, 21: „Werk meiner Hände zum Rühmen," s. v. a. deß ich mich rühme, 61, 3: „Pflanzung des Herrn zum Rühmen." Diese gesicherte Bed. hier und in C. 44, 23: „Der Herr hat Jakob erlöset und Israels rühmt er sich," zu verlassen, hat man keinen Grund. Wenn Gott sich an seinem Diener verherrlicht, so bekommt er eben dadurch Veranlassung sich seiner als eines Denkmales seiner Güte und Treue zu rühmen. Der Heiland bittet in Joh. 12, 28 πάτερ δόξασόν σου τὸ ὄνομα. Indem der Vater den Sohn verherrlicht, 12, 23, verherrlicht er zugleich seinen Namen, kann er sich rühmen. Die Erkl. per quem ornabor übersieht, daß auch bei dem: du bist mein Knecht, nach den Parallelst. der Accent nicht auf der Seite des von dem Knechte zu Leistenden, sondern auf der Seite des Schutzes und der Bewahrung liegt.

V. 4. Und ich sprach: ich habe umsonst gearbeitet, um Öde und Eitelkeit meine Kraft verschwendet, aber mein Recht ist beim Herrn und mein Lohn bei meinem Gott. Nachdem der Knecht Gottes von seiner erhabenen Würde und Mission geredet, bahnt er sich hier den Uebergang zur Verkündung seiner Bestimmung zum Heilande der Heiden, an welche die ganze Rede gerichtet ist. Er beklagt sich über die geringen Früchte seiner Wirksamkeit unter Israel, tröstet sich aber durch das auf seines Gottes Gerechtigkeit gegründete Vertrauen, daß die treue Ausrichtung des ihm übertragenen Werkes nicht ohne Lohn bleiben könne. — Das Sprechen des Knechtes Gottes hier sieht zurück auf das Sprechen Gottes in V. 3. Hieronymus, dicente autem mihi patre ista quae retuli, ego respondi ei: quomodo in me glorificatus eris, quia in vacuum laboravi, erkannte diese Beziehung, faßte aber fälschlich die Worte als an den Herrn gerichtet. Wir haben ein Selbstgespräch vor uns. Man darf an die Stelle des: ich sprach, nicht ein; ich wähnte, setzen. Der Knecht Gottes hatte wirklich umsonst gearbeitet, um Nichts und Eitles seine Kraft verschwendet. Als der Schauplatz der vergeblichen Arbeit des Knechtes Gottes kann nicht die Heidenwelt betrachtet werden. Denn diese wird dem Knechte Gottes erst in V. 6 zugewiesen, als Ersatz für dasjenige, was er nach unserem V. anderweitig eingebüßt. Gegenstand der vergeblichen Arbeit kann vielmehr nur Israel seyn. Denn auf dieses ging zunächst die Mission des Knechtes Gottes nach V. 5: der Herr hatte ihn zum Knechte gebildet, daß er Jakob zu ihm zurückführe und Israel, das nicht gesammelt. Da die Mission hienach an das abtrünnige Israel gerichtet ist, so kann die Vergeblichkeit der Arbeit um so weniger befremden. Auf dasselbe Resultat führt auch, daß in V. 6 die heilbringende Thätigkeit des Knechtes Gottes auf einen Theil Israels, die Bewahrten Israels beschränkt erscheint, während die ursprüng-

liche Mission an das Ganze gegangen war, und zwar auf einen verhältnißmäßig kleinen Theil. Denn darauf führt, daß es als etwas Geringes, der Würde des Knechtes Gottes in keiner Weise Entsprechendes dargestellt wird, nur die Bewahrten Israels zu seinem Theile zu haben. Wie dort die Bewahrten Israels den Gegensatz bilden gegen die von dem Herrn preisgegebene Masse des Volkes, so stellt sich hier der Widerstand, den der Knecht Gottes findet, als ein so bedeutender dar, daß seine Wirksamkeit in der Hauptsache eine vergebliche war, so daß also die Hauptmasse des Volkes sich gegen sie unempfänglich verhalten haben muß. In der Anschauung, daß ein großer Theil des Volkes das in Christo dargebotene Heil verschmähen und dadurch dem Gerichte anheimfallen werde, ist unserm Propheten schon das Hohelied vorangegangen. In Bezug auf die natürlichen Grundlagen dieser Voraussicht wurde in meinem Comm. zum Hhl. S. 245 bemerkt: „Nach der Betrachtung der menschlichen Natur und speciell des Wesens Israels, wie sie dem Volke von Anfang an einwohnte und durch das Mosaische Gesetz fest und tief eingeprägt wurde, nach den Erfahrungen, welche der Zug durch die Wüste, die Zeit der Richter, die Regierung Davids und auch Salomos darbot, war bei den Erleuchteten die Anschauung, daß bei der Erscheinung des Messias das ganze Volk ihm in aufrichtiger und herzlicher Hingebung huldigen werde, eine schlechthin unmögliche." In welchem Grade dieß der Fall ist, das kann gleich das erste Cap. des Jesaias zur Anschauung bringen. Wer so tief die verderbte Art seines Volkes erkannt hat, der kann sich unmöglich eitlen patriotischen Phantasien überlassen, dem muß nothwendig die Zeit der höchsten Offenbarung des Heiles zugleich eine Zeit der höchsten Verwirklichung des Gerichtes seyn. Dieselbe Anschauung wie hier tritt uns auch in C. 53, 1—3 entgegen. Im Anschlusse an Jesaias weissagt auch Sacharja den Unglauben des größeren Theiles der Juden an

Christum in C. 11. 13, 8. Maleachi stellt in C. 3, 1—6. 19. 24 dem ersehnten Gerichte über die Heiden das Gericht entgegen, welches in der Mess. Zeit unter dem Volke selbst geübt werden soll. — Zu dem: mein Recht ist beim Herrn und mein Lohn ist bei meinem Gott, vgl. Levit. 19, 13: „nicht soll übernachten der Lohn des Tagelöhners bei dir bis zum Morgen." Der Gott, der darüber wacht, daß unter den Menschen der verdiente Lohn für treue Arbeit nicht vorenthalten werde, der wird ihn nicht selbst seinem Knechte vorenthalten. Das Recht, der verdiente Lohn seines Knechtes ist bei ihm, er ist dort sicher aufgehoben, um ihm zu seiner Zeit zugetheilt zu werden. Was der Knecht des Herrn im höchsten Sinne hier von sich sagt, das gilt auch von seinen Unterknechten. Ihre Arbeit in dem Herrn ist nie in Wahrheit vergeblich. Ihr Recht und Lohn kann ihnen nimmer entgehen.

V. 5. Und nun spricht der Herr, der mich bildet vom Mutterschoße zum Knechte sich, daß ich Jakob zu ihm zurückführe und Israel, das nicht gesammelt, und ich bin werthgeachtet in den Augen des Herrn und mein Gott war meine Stärke. V. 6. Und er spricht: Es ist zu gering, daß du nur mein Knecht seyst aufzurichten die Stämme Jakobs und die Bewahrten Israels herzustellen, und ich gebe dich zum Lichte der Heiden, daß du seyst mein Heil bis zum Ende der Erde. Das Vertrauen, das der Knecht des Herrn auf ihn gesetzt, ist durch den Erfolg nicht beschämt, ist vielmehr durch ihn herrlich gerechtfertigt worden. Er, der zunächst an Israel gesandt worden, wird nun zum Ersatze für den Unglauben derer, an die seine Mission zunächst ging, zum Heilande der Heiden eingesetzt. Und nun, da dem so ist, Gen. 45, 8, da Israel, an das meine Mission zunächst gerichtet ist, mich zurückstößt. Spricht der Herr. Das, was der Herr gesprochen, folgt erst in V. 6, der

wegen der langen Unterbrechung wieder mit: Und er sprach, s. v. a. er hat gesprochen, sage ich, beginnt. Der Ausspruch des Herrn betrifft die Bestimmung seines Knechtes zum Heilande der Heiden. Er wird in V. 5 auf ein Doppeltes basirt, zuerst die Vereitelung der ursprünglichen Mission des Knechtes Gottes an die Juden, dann das innige Verhältniß, in dem er zu dem Herrn steht, der ihm nicht die Belohnung entziehen kann, die er durch sein Werk verdient. Als anfänglich nur an Israel gerichtet erscheint die Mission Christi auch im N. T. Der Herr spricht in Matth. 15, 24: οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπωλολότα οἴκου Ἰσραήλ. Er sagt in C. 10, 6 zu den Aposteln, nachdem er ihnen verboten unter die Heiden und unter die Samaritaner, die nichts anders waren als verkappte Heiden, zu gehen: πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ. Paulus und Barnabas sagen in Apgsch. 13, 46: ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ· ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη. Was geschehen seyn würde, wenn die Juden als Volk das dargebotene Heil angenommen hätten, ist eine ziemlich müßige Frage. So viel aber ist gewiß, daß hier in der Vorherverkündung und ebenso in der Geschichte der Antritt des Berufes Christi als Heiland der Heiden bedingt erscheint durch seine Verwerfung von Seiten der Juden. Die Vertheidiger der Beziehung auf das Volk beziehen das לשובב auf Jehova und nehmen es als Gerundium: reducendo oder qui reducit ad se Jacobum. Ebenso fassen sie auch die Infin. mit ל in den folgend. V. auf, wie auch in 51, 16. Allein obgleich der Infin. mit ל zuweilen allerdings für das Ger. steht, so ist dieß doch weder der ursprüngliche noch der gewöhnliche Gebrauch, und er kommt nirgends in dieser Häufung vor. Auch werden nach dieser Erkl. dieser V. sowohl, wie die folg. ganz zerrissen, und die Worte לשובב יעקב אליו

müssen die Bestimmung anzeigen, zu der er gebildet worden. Daß Jehova Jakob zu sich zurückführt, kann unmöglich Entfaltung der Bildung Israels zum Knechte vom Mutterleibe an seyn. Die Zurückführung würde ja nicht, wie die Bildung, dem ersten Stadium der Existenz des Volkes angehören. *Und Israel, das nicht gesammelt.* Vor לא ist אשר hinzuzudenken. Nach dem parallelen: daß ich Jakob zu ihm zurückführe, ist die Nichtsammlung Israels auf seine Abirrung von dem Herrn zu beziehen. Es war angemessen, daß dieser noch ausdrücklich gedacht und daß sie nicht bloß, wie es in dem: daß ich Jakob zu ihm zurückführe, geschieht, vorausgesetzt wurde. Zu Grunde liegt das Bild einer zerstreuten Heerde, vgl. Micha 2, 12. Parallel ist Jes. 53, 6: „Wir gingen alle in der Irre *wie Schaafe*, wandten uns ein Jeder auf seinen Weg.“ Auf unsere Worte spielt der Heiland an in Matth. 23, 37: Ἱερουσαλὴμ – – ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου ὃν τρόπον ἐπισυνάγει ὄρνις τὰ νοσσία ἑαυτῆς ὑπὸ τὰς πτέρυγας καὶ οὐκ ἠθελήσατε, vgl. auch Matth. 9, 36: ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν ὅτι ἦσαν ἐσκυλμένοι καὶ ἐῤῥιμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα. Das אסף mit *Hitzig* in der Bed. *fortraffen* zu nehmen, geht schon wegen C. 11, 12 nicht an. Auch heißt נאסף zwar eingesammelt werden, C. 16, 10. Ps. 104, 22, nie aber fortgerafft werden. Die Masorethen wollen für לא lesen לו: und daß Israel zu ihm gesammelt würde. So unter den alten Uebers. schon Aquila und der Chald., während Symm. Theod. Vulg. die Negation ausdrücken. Den Masoretheten sind die meisten neueren Ausll. gefolgt. Allein die Annahme mehrerer unter diesen, daß לא nur eine verschiedene Schreibung für לו sey, ist eine unbegründete, vgl. zu 9, 2, und die Masorethische Lesart ist wie alle Kris eine bloße Conjectur, die ihren Ursprung, wie schon *Hieronymus* erkannte, nur einem schlechten Jüdischen Patriotismus verdankt. Daß

אסף in der Bed. sammeln sonst, mit alleiniger Ausnahme von 2 Chron. 30, 3, eine Ausnahme die nach dem Sprachcharacter dieses Buches wenig zu bedeuten hat, nie mit ל desjenigen, zu dem gesammelt wird, gewöhnlich mit אל vorkommt, ist um so mehr von Bedeutung, da ל mit אל nichts zu thun hat. Wenn Stier bemerkt, V. 6, wo wieder Jakob und Israel nebeneinander im vollständig parallelen Satze, beweise, daß nur von Israels Sammlung positiv die Rede seyn könne, so ist dabei der wesentliche Unterschied von V. 5, der sich auf die Stellung des Knechtes Gottes zum ganzen Volke, und V. 6, der sich auf seinen Beruf für die Auswahl bezieht, außer Acht gelassen. — Die Worte: und ich bin werthgeachtet in den Augen des Herrn und mein Gott ist meine Kraft, s. v. a. mein Schutz und mein Helfer, resümiren, was in 2. 3 über die hohe Würde des Knechtes Gottes gesagt worden, als deren Ausfluß in V. 6, nachdem die Mission unter Israel fruchtlos abgelaufen, die Einsetzung zum Heilande der Heiden erscheint. — In V. 6 handelt es sich nicht um den Rathschluß der Beseligung der Heiden durch Christum — dieser ist ein ewiger — sondern darum, daß dieser Beschluß in's Leben geführt werden soll. Dazu bietet der Unglaube Israels die Veranlassung. Da die Beseligung der Erwählten unter Israel (in Bezug auf die große Masse hatte der Knecht Gottes umsonst gearbeitet, V. 4) ein zu geringer Lohn für dich seyn würde, so weise ich dir daneben ein unendlich größeres Erbe, die ganze Heidenwelt an. שוב in Hiph. heißt mehrfach zurückführen im gewöhnlichen Sinne, zuweilen aber auch zurückführen in den früheren oder in den normalen Zustand, herstellen, vgl. zu Dan. 9, 25. Ps. 80, 4. Daß es hier im Sinne des Herstellens steht, zeigt das parallele aufrichten im Gegensatze gegen das daniederliegen, Ps. 41, 9. Die locale Zurückführung gehört in das Gebiet des Kores, dem das erste Buch gewidmet ist. Aber damit ist der abnorme, der Idee des Volkes Gottes widersprechende

Zustand des Elendes und der Erniedrigung noch nicht vollständig und wahrhaftig beseitigt. Was der Knecht Gottes den Erwählten Israels gewährt, Aufrichtung und Zurückführung, ist der Sache nach dasselbe, was er nach dem Folg. den Heiden wird, Licht und Heil. Dadurch, daß er den Erwählten Israels Licht und Heil wird, richtet er sie auf und führt er sie zurück. Denn das ist der natürliche, normale Zustand des Bundesvolkes, aus dem es nur durch seine Sünden herausgetreten war. In ihn wird die Auswahl durch den Knecht Gottes restituirt. Daß unter den Stämmen Jakobs nur der Kern des Volkes zu verstehen ist, mit Ausschluß der Seelen, welche ausgerottet sind aus ihrem Volke, weil sie den Bund des Herrn gebrochen, vgl. V. 4, zeigt das hinzugefügte: und die Bewahrten Israels (das Kthib נצירי als Adjectivform mit pass. Bed., die Randlesart נצורי als Part. Pa.), wie ähnlich in Ps. 73, 1 Israel durch die Exegese: die reinen Herzens sind, auf das wahre Israel beschränkt wird. Das נצר, bewachen, steht nach Gesenius speciell de Jehova homines custodiente et tuente. So sind also die Bewahrten Israels diejenigen, welche Gott unter seiner gnädigen Obhut hält, im Gegensatze gegen die große bundbrüchige Masse, welche er preisgibt. Auf eine große Scheidung, welche in der Mess. Zeit vorgehen wird, weist ebenso auch C. 65, 13. 14 hin: „Siehe meine Knechte sollen essen, ihr aber sollt hungern, siehe meine Knechte sollen jubeln vor Herzenswonne, ihr aber sollt schreien vor Herzenswehe" u. s. w. — Licht (vgl. zu C. 42, 6) und Heil verhalten sich zu einander wie Bild und Sache. Daß man nicht erklären darf: daß mein Heil sey, sondern: daß du mein Heil seyst, erhellt daraus, daß es sich hier von dem Lohne für den Knecht Gottes handelt, der entschädigt werden soll für die Einbuße, die er an Israel erlitt, vgl. V. 4. Von diesem ist nur dann die Rede, wenn Er das Heil ist. Auch wird der Infin. mit ל hier nicht anders aufzufassen seyn wie

im Vor. Der Knecht Gottes ist das persönliche Heil des Herrn für die Heidenwelt, vgl. 42, 6 und hier V. 8, wo er der Bund des Volkes genannt wird, weil dieser Bund in seiner Person seine Wahrheit findet, und das: dieser ist Friede, in Micha 5, 4. Mit Recht bemerkt Gesenius, es werde hier angespielt auf die den Patriarchen ertheilten Verheißungen Gen. 12, 3 u. s. w. In Christo, dem Schilo, welchem die Völker anhangen, soll die alte Verheißung von der zukünftigen Verbreitung des Heiles auf alle Heiden erfüllt werden.

V. 7. Also spricht der Herr, der Erlöser Israels, sein Heiliger, zu dem von Jedermann verachteten, dem Abscheu der Leute, dem Knechte der Herrscher, Könige werden sehen und stehen auf, Fürsten, und werfen sich nieder, wegen des Herrn, welcher treu, des Heiligen Israels, der dich erwählte. Bisher hatte der Knecht des Herrn geredet, hier redet der Prophet von ihm. Er gibt eine kurze Zusammenfassung des Inhaltes von V. 1 — 6, der Verschmähung des Knechtes Gottes durch das Volk, an welches seine Mission zunächst ging, und seiner Einsetzung zum Heilande der Heiden. Die Sache wird auf den Erlöser Israels und seinen Heiligen, d. h. den hehren und herrlichen Gott, welcher Israels Gott ist, zurückgeführt, weil der Knecht Gottes zunächst an Israel gesandt ist als διάκονος περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων, Röm. 15, 8, noch mehr aber weil er selbst die Concentration Israels, V. 3, die κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας, Col. 1, 18, derjenige, in dessen Verherrlichung das wahrhaftige Israel, im Gegensatze zu dem trüben Bodensatze, zu seinem Rechte gelangt. Nach dem Zusammenhange muß die Verachtung u. s. w. vorzugsweise von dem abtrünnigen Theile des Bundesvolkes ausgehen, die Fürsten und Könige sind nach V. 6 (vgl. 52, 15) als heidnische zu denken. Unser V. stellt nur den im Vor. schon

angedeuteten Contrast in scharfen Umrissen hin. Es kann nicht befremden, daß der Prophet die Schmach Christi und sein Leiden durch die gottlose Welt vorhersieht. In den Psalmen, welche sich auf den leidenden Gerechten beziehen, wird die Gerechtigkeit und die Feindschaft der gottlosen Welt als unzertrennlich verbunden gesetzt. Danach ist es nicht anders denkbar, als daß der Knecht Gottes, der das Ideal der Gerechtigkeit persönlich darstellte, dieser Feindschaft in ganz besonderem Grade unterworfen seyn mußte. Zudem aber hat David in einigen Psalmen, die sich auf den leidenden Gerechten beziehen, nachweislich neben dem Einzelnen und dem ganzen Volke zugleich seinen Stamm vor Augen und Den, in dem derselbe gipfeln sollte, vgl. m. Comm. Th. 4 S. 652 ff. Es scheint hier eine specielle Beziehung statt zu finden auf Ps. 22, 7. 8: „Und ich bin ein Wurm und kein Mann, eine Schmach des Menschen und ein Verachteter des Volkes. Alle die mich sehen spotten mein, reißen die Lippen auf, schütteln das Haupt", eine Beziehung, welche anzunehmen um so näher liegt, da auf diese St. auch in C. 52, 14. 53, 3 zurückgedeutet wird. בזה nehmen mehrere nach dem Vorgange Kimchis als einen die Stelle des Nomens vertretenden Infin., Verachten f. Verachtung und dieß für den Gegenstand der Verachtung. Andere als Stat. constr. einer Adjectivf. mit pass. Bedeutung בְּזֹה. Der Grund, welchen Stier gegen die zunächst liegende letztere Auff. beibringt, von Verbis לה kommen sonst keine solche Formen vor, wird nicht als entscheidend betrachtet werden können. Der Verachtete der Seele könnte nach Ez. 36, 5: „wider Edom, welche mein Land eingenommen mit Freude von ganzem Herzen, mit Verachtung der Seele" der innig und tief verachtete seyn, die Seele als Sitz der Affecte. Allein auf eine andere Erkl. führt uns die Grundst. Ps. 22, 7 und das hier dem נפש parallele גוי, dem das עם in Ps. 22 entspricht. Danach muß der Verachtete der Seele der von Jeder-

mann verachtete seyn. Die Seele, entsprechend dem Menschen in Ps. 22, wird gleichsam als ein großes Concretum gedacht. Ebenso steht die Seele für alles Beseelte in Gen. 14, 21, wo der König von Sodom zu Abraham spricht: „gib mir die Seele und die Habe nimm dir." „Dem Abscheu der Leute." תעב hat in Pi. nie eine andere Bed. als die des Verabscheuens. Diese Bed. findet auch in Hi. 9, 31 statt, wo die Kleider den in den Koth getauchten Hiob verabscheuen, sich sträuben, daß es sie anziehe, ebenso in Ez. 16, 25, wo Juda seine Schönheit verabscheut, seine Herrlichkeit schmählich mit Füßen tritt als ob er sie hasse. Speciell für die Bed. verabscheuen machen (Rödiger: horrorem incutiens populo, qui abominationi est populo) wissen die Ausll. auch nicht scheinbar eine St. außer der unsrigen anzuführen. Man wird also nur nach dem Vorgange von Kimchi erklären dürfen: zu dem — Volk verabscheuend, zu dem sich das Volk verabscheuend verhält. גוי steht von dem Jüdischen Volke auch in Jes. 1, 4. Hofmann meint, es müsse den Artikel haben, wenn es sich auf das Jüdische Volk beziehen sollte. Allein eine directe Beziehung auf dieses wird von Niemand behauptet. Es bezeichnet an sich nur die Masse, im Gegensatze gegen vereinzelte Individuen, grade so wie das עם in Ps. 22. Der Abscheu ist ein massenhafter, volksthümlicher. Daß dieser allgemeine Abscheu den Knecht Gottes unter Israel trifft, liegt nicht in dem Worte selbst, sondern wird durch den Zusammenhang gegeben. Während נפש und גוי die Allgemeinheit bezeichnet, hebt משלים die höchste Spitze hervor. Dieß Wort kommt von den heidnischen Obern vor in C. 14, 5, von den einheimischen in C. 52, 5. 28, 14. Die heidnischen können hier nur insofern in Betracht kommen als sie Werkzeuge des einheimischen sind, vgl. Joh. 19, 10: λέγει αὐτῷ ὁ Πιλάτος· ἐμοὶ οὐ λαλεῖς; οὐκ οἶδας ὅτι ἐξουσίαν ἔχω σταυρῶσαί σε καὶ ἐξουσίαν ἔχω ἀπολῦσαί σε. Der Knecht der Herrscher bildet den

Gegensatz gegen den Knecht des Herrn. Wie aber die ursprüngliche Würde zuletzt mit Macht hervordringt und reagirt gegen die momentane Erniedrigung, schildert das: Könige werden sehen u. s. w. Als der „von Jedermann Verachtete, der Abscheu der Leute, der Knecht der Herrscher" stellte sich Christus besonders bei der Kreuzigung dar. Den geschichtlichen Commentar zu diesen Bezeichnungen haben wir in Matth. 27, 39 ff.: οἱ δὲ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν κ. τ. λ. ὁμοίως δὲ καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες μετὰ τῶν γραμματέων καὶ πρεσβυτέρων ἔλεγον· ἄλλους ἔσωσεν κ. τ. λ. τὸ δ' αὐτὸ καὶ οἱ λῃσταὶ οἱ συσταυρωθέντες αὐτῷ ὠνείδιζον αὐτόν. — Bei יראו, sie werden sehen, ist das Object aus V. 6 zu ergänzen: die glänzende Wendung, welche unter des Herrn Leitung sein Schicksal nehmen wird, seine Einsetzung zum Licht und Heil der Heiden. Die Könige, welche auf ihren Thronen sitzen, stehen auf, die Magnaten, welche um den Thron stehen, werfen sich nieder. Der Knecht Gottes ist das potenzirte Israel, V. 3. Daher wird seine Verherrlichung zum Schlusse noch einmal auf den Heiligen Israels zurückgeführt, und das um so mehr, da die Verherrlichung, welche ihm zu Theil wird, ihm für die Gemeinde ertheilt wird, die er mit sich aus dem Zustande tiefer Erniedrigung emporhebt, vgl. V. 8 u. 9. Unser V. bildet den Keim desjenigen, was in C. 52, 13 ff. entfaltet hervortritt.

V. 8. Also spricht der Herr: Zur Zeit des Wohlgefallens habe ich dich erhört und am Tage des Heiles dir geholfen, und ich will dich bewahren und dich geben zum Bunde des Volkes, daß du aufrichtest das Land, austheilest verwüstete Erbe. V. 9. Sagest zu den Gefangenen: gehet hervor, zu denen in Finsterniß: kommt an's Licht, auf den Wegen werden sie weiden und auf allen Kahlhöhen wird ihre Weide seyn. Die Zeit des Wohlgefallens kann entweder die Zeit seyn, da

Gott sich seinem Knechte und in ihm der Kirche wohlgefällig beweist, s. v. a. des Wohlgefallens an dir, der Gnade für dich — würde C. 60, 10 parallel seyn: „in meinem Zorne schlug ich dich und in meinem Wohlgefallen erbarme ich mich dein". Oder: zur Zeit des Wohlgefallens ist s. v. a. zur wohlgefälligen, zur angenehmen (LXX, der Paulus sich anschließt in 2 Cor. 6, 1. 2 καιρῷ δεκτῷ, Vulg. tempore placito), im Gegensatze gegen eine vorangehende unangenehme Zeit, in der der Herr seinen Knecht verlassen zu haben schien, in der es sich so darstellte, als habe er umsonst gearbeitet, um nichts und Eitles seine Kraft verschwendet. Angenehm ist die Zeit nach allen Seiten, nicht blos für den Knecht Gottes, sondern auch für die durch ihn zu Erlösenden, für Gott, dem es eine Freude ist die Ströme seines Heiles über seinen Knecht auszugießen. Die Präter. in V. 8 sind als prophetische zu fassen. Ueber: Bund des Volkes zu C. 42. 6. Der Begriff des Volkes erhält seine nähere Begränzung aus V. 6. 7. Von den Seelen, welche ausgerottet sind aus ihrem Volke, weil sie den Bund des Herrn gebrochen und seinen Knecht verachtet haben, wird mit Recht abstrahirt. Weil aber עם hier nur von dem Kerne des Volkes, von der unsichtbaren Gemeinde inmitten der sichtbaren verstanden werden darf, kann der Knecht Gottes nicht der bessere Theil des Volkes seyn. In den Worten: daß du aufrichtest das Land, austheilest verwüstete Erbe, wird die Heilsspendung unter dem Bilde der Wiederherstellung eines verwüsteten Landes geschildert. — In V. 9 erscheint das Elend der Gemeinde Gottes unter dem Bilde des Schmachtens im dunklen Kerker, vgl. zu 42, 7. Mit der zweiten Hälfte d. V. beginnt eine mehr allgemeine Schilderung der herrlichen Befreiung, welche der Herr seinem Volke gewähren wird und die Person des Vermittlers tritt zurück, aber um nachher um so stärker hervorzutreten. Die Wege und die Kahlhöhen kommen

hier als Orte in Betracht, die an sich völlig unfruchtbar sind, und die nur Gottes wunderbare Gnade grünen und sprießen machen kann.

Cap. 50, 4—11.

Der Knecht Gottes tritt auch hier redend auf. Er bezeichnet zuerst in V. 4 seinen Beruf: Gott hat ihm die Gabe ertheilt, die Mühseligen und Beladenen zu erquicken. Dann wendet er sich sofort zu seinem eigentlichen Thema, den Leiden, die er in Erfüllung dieses Berufes zu erdulden hat. Der Herr hat ihm innerlich kund gethan, daß er in Ausübung seines Amtes schwere Anfechtungen erfahren wird, und willig hat er alle diese Leiden, allen Schimpf und alle Schmach getragen, V. 5. 6. Diese Willigkeit und Standhaftigkeit wird ihm durch das feste Vertrauen auf den Herrn gegeben, der, wie er sicher weiß, ihm beistehen und seine Feinde vernichten wird V. 7—9. Den Beschluß bildet in V. 10. 11 die prophetische Verkündung des verschiedenen Schicksals zweier entgegengesetzter Parteien unter dem Volke. Zu Grunde liegt dabei die Voraussicht großer Drangsale, welche nach dem Erscheinen des Knechtes Gottes über das Volk des Bundes ergehen werden. Der dem Knechte Gottes ergebene Theil soll inmitten des Elendes hoffen und darf hoffen, sein Leid wird in Freude verwandelt werden. Die Gottlosen aber, die ohne auf den Herrn zu achten und ohne auf seinen Knecht zu hören, sich selbst helfen wollen, sollen durch ihr eigenmächtiges Wirken Verderben über sich bringen und durch die rächende Hand des Knechtes Gottes heimgesucht werden.

Eine Andeutung der anfänglichen Niedrigkeit Christi liegt schon in C. 11, 1 vor. In C. 42, 4 weist das: er wird nicht matt werden und nicht enteilen", darauf hin, daß der Knecht Gottes in Ausübung seines Berufes mit großen Hindernissen und

Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Nach C. 49, 4 wird er unter der großen Masse des Bundesvolkes vergeblich arbeiten, um Nichts und Eitles seine Kraft verschwenden. In V. 7 wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß er von dem Volke Schweres zu leiden hat. Das dort Angedeutete wird hier ausgeführt. Das Leiden des Knechtes Gottes wird hier aber nur nach der Seite geschildert, welche Christo mit seinen Gliedern gemeinsam ist. Erst in C. 53 wird seine stellvertretende Bedeutung hervorgehoben. Der Knecht Gottes tritt uns hier in dem Stande der tiefsten Erniedrigung entgegen. Auch in der Schilderung seines Berufes in V. 4 wird nur die unscheinbarste Seite, das prophetische Amt hervorgehoben. Erst ganz am Schlusse wird eine leise Hindeutung auf die hinter der Niedrigkeit verborgene Herrlichkeit gegeben. Er erscheint als der Richter derjenigen, die ihn verschmäht haben.

In der Messianischen Erklärung dieses Abschnittes ist der Herr selbst seiner Kirche vorangegangen. Es heißt in Luc. 18, 31. 32: *παραλαβὼν δὲ τοὺς δώδεκα εἶπε πρὸς αὐτούς· ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου. παραδοθήσεται γὰρ τοῖς ἔθνεσι καὶ ἐμπαιχθήσεται καὶ ὑβρισθήσεται καὶ ἐμπτυσθήσεται καὶ μαστιγώσαντες ἀποκτενοῦσιν αὐτόν.* Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß der Herr sich hier speciell auf V. 6 unserer Weissagung bezieht. Von der Verspeiung steht im ganzen A. T. jedenfalls nur hier geschrieben, aber auch im Uebrigen ist die Beziehung sichtbar: meinen Rücken gab ich den Schlagenden (*μαστιγώσαντες*, LXX *εἰς μάστιγας*) und meine Wangen den Raufenden (*ἐμπαιχθήσεται* — das Bartraufen Act beschimpfenden Muthwillens), mein Antlitz verbarg ich nicht vor Schmach (*ὑβρισθήσεται*) und Speichel. Bengel macht darauf aufmerksam, wie hoch Jesus in der angef. St. die Weissagung des A. T. stellt: Jesus plurimi fecit ea quae

scripta erant. Verbum dei, quod in scriptura est, norma est omnium quae fient, etiam quae fient in vita aeterna. Ginge unsere Zeit in dieser Hochstellung der Weissagung in den Fußstapfen Jesu einher, so würde sie auch in Bezug auf ihn als den Gegenstand unserer Weissagung sich mit ihm in freier Uebereinstimmung befinden. Das allein ist die Ursache der Abirrung von ihm, daß man den Propheten in den Horizont seiner Zeit einschloß und nun meinte, daß er von dem leidenden Christus nichts wissen konnte. Anders die ältere christliche Kirche. In ihr war die Mess. Erkl. durchaus die herrschende, und Grotius, der die Weissagung im niederen Sinne auf Jesaias, und nur im höheren Sinne auf Christum beziehen wollte, fand allgemeinen Widerspruch, selbst von Seiten des Clericus.

Für die Messianische Erkl. spricht die merkwürdige Uebereinstimmung, welche zwischen der Weissagung und der Geschichte Christi stattfindet, vgl. Matth. 26, 67. 68: *τότε ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ ἐκολάφισαν αὐτόν. Οἱ δὲ ἐῤῥάπισαν λέγοντες· προφήτευσον ἡμῖν, χριστὲ, τίς ἐστιν ὁ παίσας σε;* 27, 30: *καὶ ἐμπτύσαντες εἰς αὐτὸν ἔλαβον τὸν κάλαμον καὶ ἔτυπτον εἰς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ*, eine Uebereinstimmung, deren Bedeutung nur dadurch wächst, daß der eine der individualisirenden Züge der Weissagung, das Bartraufen, sich in der Geschichte Christi nicht widerfindet, denn sie wird dadurch als eine freie erwiesen. Dann die Präcision, mit der in V. 10. 11 die Schicksale Israels nach der Verwerfung Christi gezeichnet werden, das Verderben, welches sich die an den Knecht Gottes ungläubige Masse des Volkes durch eigenmächtige Selbsthülfe, durch die Entzündung der Flamme des Krieges bereitet, während diejenigen, die den Herrn fürchten und auf die Stimme seines Knechtes hören, zum Heile gelangen. Ferner V. 11, wo sich der Knecht Gottes das Gericht über die ungläubige Masse des Volkes beilegt: von meiner Hand wird euch dieses, im Einklange mit Matth. 26, 64

und a. St., wo des Menschen Sohn zum Gerichte über Jerusalem erscheint. Endlich die Parallelst.

Die meisten neueren Ausleger nehmen an, daß das Subject der Weissagung der Prophet selbst, Jesaias oder Pseudojesaias sey. Diese Erkl. führt schon Hieronymus als unter den Juden seiner Zeit herrschend an. Die Erkl. von dem besseren Theile des Jüdischen Volkes hat nur einen Vertheidiger, Paulus gefunden. Ganz verlassen steht die an den Parallelst. geltend gemachte Erklärung von dem ganzen Jüdischen Volke und von dem Collectivum der Propheten. Bei der unläugbaren die Identität des Subjectes nothwendig erforderuden Verwandschaft des Stückes mit den anderen Weissagungen von dem Knechte Gottes, legen diejenigen, welche sich hier genöthigt sehen, ihre früheren Hypothesen zu verlassen, selbst Zeugniß gegen die Richtigkeit derselben ab, zugleich auch gegen die Wahrheit ihrer Erklärung unserer Stelle. Denn eine Erklärung, bei der man genöthigt ist, das Zusammengehörige auseinander zu reißen, kann nicht die wahre seyn. Die Exegese hat erst dann ihr Ziel erreicht, wenn sie bei einem Subjecte angelangt ist, bei dem alle in den einzelnen zusammengehörigen Weiss. vorkommenden Züge sich zugleich vorfinden. Wenn Knobel sagt: „Dieses kleine selbstständige Stück ist das einzige der ganzen Sammlung, in welchem der Prophet blos von sich selbst handelt und seine Leiden und Hoffnungen vorträgt", so hat er damit selbst das Urtheil über seine Auslegung dieses Stückes und zugleich der übrigen Weissagungen von dem Knechte Gottes ausgesprochen.

Uebrigens bildet der Prophet hier eine ziemlich seltsame Figur. Er erscheint wie hineingeschneit. Nach Hofmann soll er schildern, wie man ihm jetzt seine Berufsthätigkeit lohne. Wie paßt denn das zu dem Inhalte des zweiten Theiles, der offenbar ein Ganzes ist, dessen einzelne Theile zu seiner Grundidee in inniger Beziehung stehen müssen. In diesen Zusammenhang

gehört offenbar nur eine Person von centraler Bedeutung. Nur bei der Beziehung auf Christum wird den Erwartungen genügt, welche durch das: tröstet, tröstet mein Volk, hervorgerufen worden. Dieser Aufforderung wird entsprochen durch jede Hinweisung auf den zukünftigen Heiland der Welt.

Ein Element der Wahrheit ist allerdings in der Erklärung von dem Propheten. Wenn dem Propheten offenbart wird, daß der Knecht Gottes durch Verfolgung, Schmach und Schande gehen wird, so hat er in seinen eigenen und seiner Genossen Erfahrungen das natürliche Substrat für solche Erkenntniß, vgl. Matth. 23, 29—37. Hebr. 11, 36. 37. Das Göttliche, wo es in die Welt der Sünde tritt, der Diener der Wahrheit, der sie im Angesichte der herrschenden Lüge geltend macht, muß durch Kampf, Schmach und Leiden gehen, diese Wahrheit bewährte sich vorbildlich an dem Prophetenthum, gegenbildlich an Christo. Was die Propheten an sich selbst erfahren mußten, war eine factische Weissagung des Leidens Christi, und um so weniger sollte man sich sträuben ihnen eine Erkenntniß zuzuerkennen, deren Gegentheil vielmehr befremden müßte.

V. 4. Der Herr Jehova gab mir eine Jüngerzunge, daß ich weiß dem Müden beizustehen mit Worte, er erweckt an jedem Morgen, erwecket mir das Ohr, daß ich höre wie die Jünger. Die Ausll. erklären meist: eine Zunge, wie sie Unterrichtete oder Gelehrte besitzen, eine beredte Zunge. Allein למד heißt bei Jesaias sonst Schüler, Jünger und steht speciell von den Jüngern des Herrn, denjenigen, welche bei ihm in die Schule gehen, sich von ihm unterweisen lassen, vgl. 8, 16. 54, 13. Eine Jüngerzunge ist eine solche, wie sie die Jünger des Herrn besitzen. Ihre Grundlage bildet das zum Schlusse erwähnte Jüngerohr. Wer auf des Herrn Wort hört, der redet auch des Herrn Wort. Die Bed. gelehrt paßt nicht im letzten

Gliede, dessen Beziehung auf das erste nicht erlaubt, eine von der dortigen verschiedene Bedeutung anzunehmen. Wie hier der Knecht Gottes was er redet auf Gott zurückführt, so sagt Jesus bei Johannes in C. 8, 26: κἀγὼ ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ ταῦτα λαλῶ εἰς τὸν κόσμον vgl. 3, 34: ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ. Das nur hier vorkommende עות nach dem Arab. helfen unterstützen, Aquila: ὑποστηρίσαι, Vulg. sustentare. Es wird, wie andere ähnliche Verba z. B. סמך in Gen. 27, 37, mit doppeltem Accus. construirt: daß ich unterstütze den Ermatteten Wort, ihn durch erquickende Worte aufrichten kann. Der Matte oder Ermüdete ist gleich dem geknickten Rohr, dem glimmenden Dochte in C. 42, 3, den Blinden, Gefangenen, in Finsterniß sitzenden, ebendas. V. 7, denen gebrochenen Herzens in C. 61, 1, den Trauernden, V. 2. So wie hier der Knecht Gottes die Leidenden und Elenden als das Hauptziel seiner Mission hinstellt, so kündigt Christus seine Mission als besonders an sie gerichtet an, vgl. z. B. Matth. 5, 4. 11, 28. Um diese Mission erfüllen zu können, muß er aus der Fülle Gottes schöpfen, der auf den Elenden blickt und der zerschlagenen Geistes ist, C. 66, 2, und der allein es versteht, die gebrochenen Herzens sind, zu heilen und ihre Schmerzen zu verbinden, Ps. 147, 3. — In den Worten: er erwecket u. s. w. wird gesagt, wie der Herr seinem Knechte die Jüngerzunge gibt. Das Ohr erwecken ist s. v. a. aufmerksam, zur Aufnahme der göttlichen Mittheilungen bereit machen. Das: an jedem Morgen, zeigt das ununterbrochene fortgehende der göttlichen Erweckung, das unbedingte der Hingabe des Knechtes Gottes an die von oben kommenden Einflüsse an, wodurch er uns zum Vorbilde geworden.

V. 5. Der Herr Jehova öffnete mir das Ohr, und ich war nicht widerspenstig, zurück bin ich nicht gewichen. Die Redensarten: das Ohr öffnen oder entblößen haben immer die Bed. jemanden etwas zu wissen thun, ihm etwas of-

fenbaren, ihn benachrichtigen, in gewöhnlichen Verhältnissen vgl. 1 Sam. 20, 12. Ruth 4, 4, und auf religiösem Gebiete vgl. 2 Sam. 7, 27: „denn du Jehova Zebaoth Gott Israels hast entblößt das Ohr deines Knechtes und gesagt: ein Haus will ich dir bauen", Jes. 48, 8: „du hast es nicht gehört, du hast es nicht gewußt, auch hat sich vordem dein Ohr nicht aufgethan", 42, 20: „das Ohr hat man ihm geöffnet." Nach diesem ganz feststehenden Sprachgebrauch kann: der Herr öffnete mir das Ohr, nur heißen: der Herr hat mir kundgethan, mich innerlich benachrichtigt, Abenesra גלה סודו לי, er hat mir sein Geheimniß kundgethan. Was der Herr seinem Knechte kundgethan hat, wird hier nicht ausdrücklich gesagt, es ist aber aus V. 6 abzunehmen, wo der Knecht sagt, was er in Folge der göttlichen Kundgebung thut: daß ich meinen Rücken den Schlagenden geben sollte u. s. w. Das: der Herr öffnete mir das Ohr, hier, steht im Zusammenhange mit dem: er erwecket mir das Ohr, daß ich höre, im Vorigen: Der Herr hat mir insbesondere auch zu wissen gethan, daß ich in Ausrichtung meines Berufes schwere Leiden zu erdulden habe. Zu diesem Thema geht der Knecht Gottes rasch über, nachdem er im Eingange in wenigen Zügen den Beruf gezeichnet hat, in dessen Ausrichtung er von den Leiden getroffen werden soll. Als die Urheber dieser Leiden werden wir die Gegenparthei der Ermatteten, die Stolzen, die Sicheren, die ungebrochenen Sünder zu denken haben. Zu dem: ich war nicht widerspenstig, vgl. was in Deut. 21, 18. 20 von dem widerspenstigen Sohne geschrieben steht, der nicht höret auf die Stimme seines Vaters, dann das πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ᾽ ὡς σύ, Matth. 26, 39.

V. 6. Meinen Rücken gab ich den Schlagenden und meine Wangen den Raufenden, mein Antlitz verbarg ich nicht vor Schmach und Speichel. Die Worte drücken individualisirend den Gedanken aus, daß der Knecht

Gottes in seinem Berufe als Heiland der personae miserabiles die schimpflichste und schmählichste Behandlung erfahren und geduldig ertragen werde. Durch göttliche Fügung ging ein Theil des Inhaltes auch buchstäblich an Christo in Erfüllung. Daß aber diese buchstäbliche Uebereinstimmung nicht die Hauptsache ist, daß sie nur als Fingerzeig dient auf die weit wichtigere wesentliche Conformität, welche stattfinden würde, wenn auch der Haß der Welt gegen den Heiland der Elenden sich in ganz andern Formen geäußert hätte, das erhellt daraus, daß für das: und meine Wangen den Raufenden — die Kinnbacken oder den Bart raufen im Oriente die größte Beschimpfung, vgl. 2 Sam. 10, 4 — sich in der neutest. Geschichte kein Beleg findet.

In V. 7—9 die zukünftige Herrlichkeit, welche dem Knechte Gottes die Leiden der Gegenwart leicht macht. Ist Gott für ihn, wer mag wider ihn seyn? V. 7. Aber der Herr Jehova hilft mir, darum werde ich nicht zu Schanden, darum mache ich mein Angesicht wie Kiesel und weiß, daß ich nicht beschämt werde. נכלמתי sieht zurück auf כלמות im vor. V. Wem der Herr hilft, der wird durch alle Schande, die ihm die Welt anthut, doch nicht zu Schanden. Das: ich mache mein Angesicht wie Kiesel, bezeichnet „die heilige Härte der Ausdauer" (Stier), vgl. Ez. 3, 8. Dort kommt vorzugsweise die angreifende Festigkeit in Betracht, hier dagegen die leidende. Angespielt wird auf uns. St. in Luc. 9, 51: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐστήριξε τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ. — V. 8. Nahe ist der mich rechtfertigt, wer will mit mir streiten? laßt uns auftreten miteinander; wer Recht an mich hat, trete her zu mir. An der Zuversicht Christi haben auch seine Erlösten Theil, diejenigen, welche hören auf die Stimme des Knechtes Gottes, V. 10, vgl. Röm. 8, 33. 34, wo absichtlich auf diesen und den folgenden

V. angespielt wird. Die Rechtfertigung ist eine factische. Sie erfolgte in der Erfüllung zunächst in der Auferstehung und Verherrlichung Christi, dann in der Zerstörung Jerusalems. בעל משפטי, mein Rechtsinhaber, derjenige, der, nach seiner Meinung oder Behauptung, die durch den Erfolg als falsch erwiesen werden soll, ein Recht an mich hat, vgl. das ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν, was der Herr in Joh. 14, 30 in Bezug auf das Haupt seiner Feinde sagt. — V. 9. Siehe der Herr Jehova wird mir helfen; wer ist es, der mich verdammen will? siehe sie alle werden veralten wie das Kleid, die Motte wird sie verzehren. Was hier von den Feinden Christi, wird in C. 51, 8 in Zurückweisung auf unsere St. von den Gegnern derer gesagt, welche Gerechtigkeit kennen, in deren Herzen das Gesetz: „denn wie das Kleid wird sie die Motte verzehren". Die Feindschaft gegen Christum und seine Kirche ist ihren Trägern die Weissagung sicheren Verderbens. Seine weitere Ausführung findet das: die Motte wird sie verzehren, in V. 11, wo geschildert wird, wie das Volk, welches es wagte, den Knecht Gottes zu verdammen, dem Verderben anheimfällt.

Der Knecht Gottes schließt mit einer doppelten Anrede, zuerst an die Gottesfürchtigen, dann an die Gottlosen. V. 10. Wer ist unter euch, der den Herrn fürchtet, höret auf die Stimme seines Knechtes? Der traue, wandelt er durch Finsterniß, in der kein Lichtschein ihm, auf den Herrn und stütze sich auf seinen Gott. Daß der Knecht Gottes die Rede fortsetzt, erhellt aus dem: von meiner Hand, in V. 11. Danach ist: die Stimme seines Knechtes s. v. a. meine Stimme, der ich sein Knecht bin. In dem: unter euch, wird die Anrede an das Ganze des Volkes gerichtet. In diesem werden zwei Parteien unterschieden. Die erste bilden diejenigen, die den Herrn fürchten und auf die Stimme seines Knechtes hören. Beides erscheint als unzertrennlich verbunden. Die Gottesfurcht

muß sich nothwendig dadurch bewähren, daß man auf den hört, den er gesandt hat. Es ist eine leere Einbildung, wenn man meint, Gott fürchten zu können, ohne auf die Stimme seines Knechtes zu hören, vgl. Joh. 5, 23. Angespielt wird auf das nachdrückliche: auf ihn sollt ihr hören, was in Deut. 18, 15 in Bezug auf den Propheten gesagt worden. Daß die Dunkelheit, in welcher der Gottesfürchtige wandelt, nicht von persönlichem, individuellem Unglücke zu verstehen ist, in welchem dieser oder jener Fromme sich befindet, auch nicht von Leiden, welches die gottesfürchtige Partei im Gegensatze gegen die gottlose treffen, daß vielmehr die Voraussicht einer dunklen Leidenszeit vorliegt, welche nach dem Erscheinen des Knechtes Gottes über das ganze Volk ergehen wird, von der beide Parteien, die dem Knechte Gottes ergebene und die ihm widrige, betroffen werden, jedoch mit verschiedenem Ausgange, das erhellt aus V. 11, wo geschildert wird, wie die ebenfalls im Dunkel wandelnden Gottlosen durch ein angezündetes Feuer ihre Finsterniß zu erhellen streben, aber zu ihrem eigenen Verderben. Hinter der Ermahnung: der traue auf den Herrn und stütze sich auf seinen Gott, liegt die Verheißung verborgen: der darf trauen, sein Dunkel wird in Licht, sein Leid wird in Freude verwandelt. Bei dem Herannahen der Zerstörung von Jerusalem erging an das gläubige Israel der Ruf: hebet eure Häupter auf, darum, daß sich eure Erlösung naht, Luc. 21, 28. Sie schauten in dem Untergange der abtrünnigen, nicht auf den Knecht Gottes hörenden, seine Getreuen verfolgenden Masse des Volkes den Anfang des Sieges des wahrhaftigen Gottesvolkes über die Welt.

V. 11. Siehe ihr alle, die ihr Feuer anzündet, die ihr gürtet Gluthen, wandelt im Lichte eures Feuers und in den Gluthen, die ihr entzündet, von meiner Hand wird euch dieß, in Schmerz werdet ihr liegen. Das in dem vor. V. begonnene Bild wird fortgesetzt. Die

Frommen wandeln getrost und geduldig durch die lichtlose Finsterniß, bis der Herr ihnen ein Licht anzündet. Die den Herrn nicht fürchten, nicht hören auf die Stimme seines Knechtes, zünden ein Feuer an, das ihre Finsterniß erleuchten soll, aber statt dessen werden sie von dem Feuer verzehrt. So erhält der Knecht Gottes, der dieß Verderben über sie herbeiführt, an ihnen sein Recht. Das Feuer ist vielfach in der Schrift das Kriegsfeuer, C. 9, 18. Jerem. 51, 25. Apoc. 8, 7—10. Nach mehreren (Hitz. Ew. Knobel) soll hier nicht die Rede seyn von „Selbsthülfe durch Empörung", sondern von „den Angriffen der Gottlosen auf die Frommen und von dem Verderben, in welches die Angriffe ihren Urhebern ausschlagen sollen." Dagegen aber spricht, daß die Dunkelheit beiden Parteien gemeinsam ist. Sie muß also anderswoher kommen. Das Feuer, das die Gottlosen anzünden, ist bestimmt, die Dunkelheit, in der auch sie sich befinden, zu erhellen, wie dies besonders deutlich aus dem: wandelt im Lichte eures Feuers erhellt — sie haben nun ein Licht, das ihre Dunkelheit erhellt, aber dieß selbstgeschaffene Licht verzehrt sie. Gürten steht für gürtend umthun, anlegen. Der Sache nach ist es s. v. a. sich damit versehen. Das ἁπ. λεγ. זיקות erhält aus den Dialecten keine sichere Erläuterung. Zusammenhang und Parall. sprechen für die Bed. Gluthen, Flammen, welche schon die LXX haben (φλόγα) und die Vulg. flammas. Im Syr. hat זיקא die Bed. Blitz. Die Erkl. Brandpfeile darf sich nicht auf das זקים in Prov. 26, 18 berufen. Die Bed. Flammen (nicht Funken, wie Stier will) ist dort durchaus passend, dagegen auf die Brandpfeile könnten die einfachen Pfeile nicht folgen ohne die Rede matt zu machen. לכו, wandelt, ist s. v. a. ihr werdet wandeln, mit der Hinweisung darauf jedoch, daß dieser Erfolg, wie es gleich darauf ausdrücklich gesagt wird, von dem Verkündenden ausgeht: sic volo sic jubeo. Die Worte: von meiner Hand wird euch dieses, sollen nach der Be-

hauptung derjenigen, welche den Propheten zum Subjecte machen, von Jehova gesprochen werden. In dem ganzen Abschnitte wird aber immer nur von dem Herrn geredet und nie tritt der Herr redend auf. Die Worte stehen im Einklang mit der erhabenen Würde, die von dem Pr. auch anderweitig dem Knechte Gottes beigelegt wird, der den Himmel pflanzt und die Erde gründet C. 51, 16, dessen Mund der Herr macht gleich einem scharfen Schwerte, 49, 2, der das persönliche Heil, der Heiland ist für die ganze Erde, 49, 6 und der verkörperte Bund für das Volk des Bundes 49, 8. 42, 6. Namentlich die letzteren St. sind von nicht geringer Bedeutung. Die heilsspendende und die richtende Thätigkeit gehen Hand in Hand und können nicht von einander getrennt werden. Wir haben hier also die altteſt. Anbahnung der Lehre des N. T., daß der Vater alles Gericht dem Sohne übergeben hat. Der Knecht Gottes im höchsten Sinn ist Herr und Richter über die Mitknechte. Das ל in למעצבה dient zur Bezeichnung des Zustandes, also daß ihr dem Schmerze angehört. שכב kommt in C. 43, 17 von den daniederliegenden Aegyptern vor, vgl. Ps. 41, 9: „und der liegt wird nicht wieder aufstehen". In der Ankündigung, daß die eigenmächtige Selbsthülfe Israels ihm zum Verderben ausschlagen werde, ist schon das Hohelied in C. 3, 1—3. 5, 7 unserm Pr. vorangegangen: „Die Tochter Zion versucht es in ihrer Unruhe, das Messianische Heil auf eigene Hand herbeizuziehen, durch weltliches aufrührerisches Getreibe. Vergeblich! Was sie sucht, das findet sie nicht, wohl aber finden sie die himmlischen Wächter."

Cap. 51, 16.

„Und ich lege meine Worte in deinen Mund und bedecke dich unter dem Schatten meiner Hand, daß du den Himmel

pflanzest und die Erde gründest und zu Zion sagest: du bist mein Volk."

Die Anrede ist in C. 51, 1—52, 12 nicht an das gesammte Israel, sondern an die Auswahl gerichtet. Sie werden in C. 51, 1 genannt diejenigen, welche der Gerechtigkeit nachjagen und welche den Herrn suchen, in V. 7 die, welche die Gerechtigkeit kennen, in deren Herzen das Gesetz des Herrn ist. Sie sucht der Prophet zu trösten und zu stärken durch die Hinweisung auf die zukünftigen herrlichen Gnaden Gottes.

Der Abschnitt C. 51, 4—8 tröstet die Erwählten mit dem Kommen des Heiles, der Weltherrschaft des Volkes Gottes, weist hin auf die Grundlage dieser Erfolge, die Ewigkeit des Heiles und der Gerechtigkeit für die Gemeinde, und ermahnt sie, daß sie im Hinblicke auf dieß ewige Heil die zeitliche Schmach der dem Untergange geweihten Welt geduldig ertrage.

In V. 9—11 fordert die Gemeinde den Herrn auf, zu thun wie er verheißen, und diese auf seine allmächtige Liebe, die sich in der Vergangenheit so herrlich bewährt hat, gegründete Bitte geht zuletzt in die Hoffnung und Zuversicht über.

In V. 12—16 folgt die Antwort des Herrn, der die Gemeinde zur Standhaftigkeit ermahnt, indem er sie erinnert, daß schwache Menschen ihre Gegner sind, der allmächtige Gott ihr Beschützer, und verkündigt, daß er mit derselben Allmacht, die er in der Natur kund gebe, die baldige Befreiung herbeiführen werde, und zwar durch seinen Knecht, in dem alle seine Verheißungen Ja und Amen werden sollen, den er zum Schlusse anredet und ihm das Werk der Erlösung überträgt.

Nach der gangbaren Annahme soll die Anrede in V. 16 an das Volk gerichtet seyn. Dann muß man sich aber zu der mißlichen Annahme entschließen, daß die Infin. mit ל im Sinne der Gerundia zu nehmen seyen, pflanzend oder indem ich pflanze u. s. w. Nur durch eine Inconsequenz konnte Stier, der in C. 49 diese Auffassung verwirft, ihr hier beitreten. Und dann ist

es ja deutlich, daß das: mein Volk bist du, zum Schlusse die Worte sind, welche nach dem Anfange dem Redenden in den Mund gelegt werden, und daß ihm also auch die auf dieß Sprechen vorbereitende Pflanzung von Himmel und Erde angehört. Nimmt man dieß nicht an, so weiß man gar nicht, worauf sich das: ich lege meine Worte in deinen Mund, beziehen soll. Was noch gegen diese Erkl. spricht, ist die unverkennbare Verwandschaft unserer St. mit C. 49. 50, die unmöglich auf das Volk bezogen werden können. Derselbe Grund spricht auch gegen die Annahme von Gesenius und Umbreit, daß die Anrede an den Prophetenstand gerichtet sey. Auch ist die Erkl. des: den Himmel pflanzen und die Erde gründen, durch: den neuen Staat Israel gründen, nicht zu rechtfertigen. Dazu kommt, daß nach dieser Erkl. das: mein Volk bist du, nicht paßt. Israel war ja nicht das Volk des Propheten, sondern das Volk Gottes und seines Knechtes. — Die Anrede ist vielmehr an den Messias gerichtet, vgl. die Parallelst. C. 49, bes. V. 2 und C. 50, bes. V. 4. 5. Der plötzliche Wechsel des Angeredeten hat nach dem dramatischen Character des ganzen Abschnittes wenig zu bedeuten, und Cap. 59, 21, wo Gottes Wort in Jakobs Mund gelegt wird, ist nur scheinbar parallel. Es ist schon von vornherein nicht zu erwarten, daß in diesem persönlich-Messianischen Zusammenhange der ganze Abschnitt C. 51, 1—52, 12 jeder Beziehung auf den Messias entbehren sollte. Durch das: ich lege meine Worte in deinen Mund, wird der Messias zum Sprecher Gottes im höchsten Sinne ernannt: die Verwirklichung der göttlichen Rathschlüsse wird ihm übertragen. Denn daß es sich hier nicht um bloße Worte, sondern um solche handelt, die lebendig und kräftig sind, gleich denen, die Gott bei der Schöpfung sprach, erhellt daraus, daß dem Knechte Gottes als dem Inhaber seiner Worte zuerst das Pflanzen und Gründen von Himmel und Erde beigelegt wird, was durch das gewöhnliche Wort nicht geschehen

kann, vgl. C. 11, 4, wonach der Messias die Erde schlägt mit dem Stabe seines Mundes und durch den Hauch seiner Lippen den Bösen tödtet. — Das bedecken unter dem Schatten der Hand bezeichnet den Schutz und die Fürsorge, wie sie von der Bestimmung des Knechtes Gottes zu seinem Sprecher unabtrennbar sind. Die Worte bilden nur einen Nebengedanken: ich ernenne dich zu meinem Sprecher, den ich als solchen behüte und beschütze, auf daß du. Denn das Folgende ist, was der Knecht Gottes als sein Sprecher leisten soll: durch das ihm geliehene Wort der Allmacht pflanzt er einen neuen Himmel und gründet eine neue Erde und setzt Zion ein in die Würde des Volkes Gottes. — Himmel pflanzen und Erde gründen ist s. v. a. einen neuen Himmel, eine neue Erde gründen, vgl. 65, 17. 66, 22. Apoc. 20, 11. Denn so lange der alte Himmel, die alte Erde besteht, kann eine pflanzende und gründende Thätigkeit in Bezug auf Himmel und Erde nicht stattfinden. Alles Geschaffene, sofern es dem Reiche Gottes widerstrebt oder auch zur Stätte des verherrlichten nicht geeignet ist, muß erschüttert und zertrümmert werden, damit dieß in seine natürlichen Verhältnisse eintreten könne und eine würdige Stätte finde. Die bezeichnete Thätigkeit Gottes und seines Knechtes wird am vollkommensten am Ende der Tage eintreten, bei der von dem Herrn angekündigten παλιγγενεσία, Matth. 19, 28, vgl. was in Bezug auf die dereinstige völlige Umgestaltung der Verhältnisse der Erde in C. 11 gesagt wird. Vorbereitend aber geht diese Thätigkeit durch die ganze Geschichte hindurch. Der Himmel ist im Sprachgebrauche der Schrift und auch bei Jesaias, nicht bloß der natürliche, sondern auch der Fürstenhimmel, der ganze obrigkeitliche und hoheitliche Stand, vgl. zu Apoc. 6, 13, dessen Gestalt und dessen Verhältniß zu dem Reiche Gottes schon bei der ersten Erscheinung Christi eine große Veränderung erlitt. — Das Sagen ist nach dem vorherg.: daß du pflanzest u. s. w. nicht auf das bloße An-

kündigen zu beziehen, sondern er schließt nach dem häufigen Sprachgebrauch, wie z. B. in V. 12 das Trösten durch factische Rede bewirkt wird, das Bewirken mit in sich. Die Scheidung zwischen Wort und That gehört der menschlichen Ohnmacht an. Gott spricht, so geschieht's, und was von seinem Worte, das gilt auch von dem seines Dieners, das er ihm in den Mund gelegt.

Cap. 52, 13—53, 12.

Dieser Abschnitt bildet den Gipfelpunkt der Weissagungen des Jesaias, der Prophetie überhaupt, des ganzen A. T., wie schon daraus erhellt, daß der Herr und seine Apostel sich auf keinen alttestamentlichen Ausspruch so häufig und so nachdrücklich beziehen wie auf diesen, den nach Luthers Verlangen jeder Christ wörtlich innehaben soll. Christus wird hier in seinem höchsten Werke, seinem versöhnenden Leiden in wunderbarer Klarheit geschildert.

In V. 13—15 des 52ten Cap. redet der Herr. Sie enthalten einen kurzen Inbegriff dessen, was in Cap. 53 weiter ausgeführt wird. Auf die allertiefste Erniedrigung des Knechtes Gottes wird seine höchste Verherrlichung folgen; auf Grund der durch ihn vollbrachten Erlösung sollen die Völker der Erde und ihre Könige ihm ehrfurchtsvoll sich unterwerfen. In C. 53, 1—10 redet der Prophet aus der Seele der Auswahl Israels, die den Anfangs in seiner Niedrigkeit verkannten Erlöser als ihren Heiland und Seligmacher erkannte und einsah, daß sein Leiden nur zu unserm Heile von ihm übernommen worden und stellvertretenden Character trägt. Den Anfang bildet in V. 1 die Klage, daß so Viele nicht glauben an die Kunde von dem Knechte Gottes, so viele die in ihm offenbar gewordene Herrlichkeit Gottes nicht schauen. In V. 2 und 3 der Grund dieser

Thatsache, die Erscheinung des Göttlichen in Knechtsgestalt, das Aergerniß des Kreuzes. In Niedrigkeit, ohne allen äußeren Glanz wird der Knecht Gottes einhergehen. Leiden, schwerer wie sie je einen Menschen getroffen, werden ihn treffen. In V. 4—6 wird auf die stellvertretende Bedeutung dieser Leiden hingewiesen. Das Volk, seine Leiden sehend und die Ursache derselben nicht kennend, glaubte daß dieselben die verdiente Strafe für seine eigenen Missethaten seyen, aber — das sieht die nunmehr gläubige Gemeinde — mit Unrecht. Nicht seine, sondern unsere Missethaten wurden an ihm gestraft. Sein Leiden war ein freiwillig zum Heile der Menschen übernommenes, die ohne dasselbe dem Verderben preisgegeben wären. Gott selbst wollte auf diese Weise diejenigen wieder mit sich vereinigen, die von ihm getrennt auf ihren eigenen Wegen einhergingen. Der stellvertretenden Bedeutung des Leidens des Knechtes Gottes entspricht nach V. 7 sein Betragen: er leidet still und geduldig. In V. 8—10 die Belohnung, die der Knecht Gottes für seinen leidenden Gehorsam erhält. Gott nimmt ihn zu sich und er erhält ein unsäglich großes Geschlecht, V. 8, das ominöse Begräbniß bei einem Reichen, V. 9, zahlreiche Nachkommenschaft und langes Leben und daß der Wille des Herrn durch seine Hand gedeiht, V. 10. In V. 11. 12 tritt der Herr wieder redend auf und bestätigt das von der gläubigen Gemeinde Gesagte.

Die beiden V. des Schlusses schließen sich mit dem Eingange C. 52, 13—15 zur Fünfzahl, der Signatur des Halben, Unvollendeten zusammen. Die Hauptmasse vollendet sich in der Zehnzahl. Diese wird getheilt durch die Sieben, die sich auf die Erniedrigung und das Leiden, und die drei die sich auf die Erhöhung des Knechtes Gottes bezieht. Die sieben wird wie gewöhnlich durch die drei und vier getheilt. In der drei wird das Leiden des Knechtes Gottes dargelegt, in der Vier seine Ursache, seine stellvertretende Bedeutung.

Daß wir hier ein Gesicht der inneren Anschauung vor uns haben, deutet der Pr. durch das siehe an, womit die Weissagung beginnt. Als den Zeitpunkt, in welchem sich der Pr. in der inneren Anschauung befindet, hat man den zwischen dem Leiden und der Verherrlichung des Knechtes Gottes zu nehmen. Die Verherrlichung wird meist durch Futura, das Leiden durch Präterita bezeichnet; daß wir es aber mit einem rein ideellen Standpunkt zu thun haben, erhellt daraus, daß derselbe nicht strenge festgehalten wird.

Fassen wir jetzt noch das Verhältniß des formell und materiell in sich abgeschlossenen Abschnittes zu seinen Umgebungen in's Auge, mit denen er trotz seiner unbedingten Selbstständigkeit doch immer im Zusammenhange stehen muß. Das Verhältniß zum Vorigen bezeichnet Calvin treffend also: Postquam Jesaias de restitutione ecclesiae locutus erat, transit ad Christum, in quo omnia colliguntur. Loquitur de prospero ecclesiae successu, qui cum minime appareret, eos revocat ad suum regem, a quo omnia restituenda sunt eumque exspectari jubet. Der vorhergehende Abschnitt beginnt mit C. 51, 1. Den Inhalt bis zu C. 51, 16 haben wir bereits dargelegt. V. 17—23 schließt sich eng an das Vorhergehende an, worin der Gemeinde Gottes Errettung und Begnadigung angekündigt worden. Diese Ankündigung wird hier in neuen Formen fortgesetzt. C. 52, 1—6: So wie der Herr früher sein Volk aus der Gewalt Aegyptens und Assurs befreit hat, so wird er es auch jetzt erlösen. Zion erscheint hier unter dem Bilde eines eingekerkerten, gefesselten, in elendem Gewande ohnmächtig auf schmutzigem Boden liegenden Weibes, welches aufgefordert wird, sich zu erheben, zu stärken, die Fesseln abzuwerfen, Feierkleider anzuziehen, da die Zeit ihrer Befreiung aus dem Elende da sey. V. 7—10: in den letzten Worten von V. 6 hatte der Herr angekündigt, daß er schon da sey zur

Erlösung seiner Gemeinde. Diese stellt sich jetzt dem geistigen Auge des Pr. lebhaft dar und wird von ihm malerisch geschildert. Er sieht einen Boten mit der frohen Nachricht nach Jerusalem eilen; Wächter, welche auf den Trümmern Jerusalems in sehnsüchtiger Erwartung stehen, entdecken ihn in der Ferne und fordern frohlockend die Trümmer zu lautem Jubel auf *). „Wie lieblich — heißt es in V. 7 — sind auf den Bergen die Füße des Freudenboten, der Frieden ankündigt, der Gutes bekannt macht, Heil verkündet, der zu Zion spricht: dein Gott regieret." Der Apostel bezieht in Röm. 10, 15 diese St. auf die Predigt des Evangelii. Das ist mehr als bloße Anwendung, es ist eigentliche Ausdeutung. Die Befreiung aus Babel ist nur der erste schwache Anfang des Heiles, das der Pr. hier in seinem ganzen Umfange vor Augen hat. Als der Kern des Heiles wird bezeichnet, daß Zions Gott herrsche. Angespielt wird auf die Formel, deren man sich bei der Proclamation des Regierungsantrittes irdischer Könige bediente. Schon diese Anspielung zeigt, daß hier nicht von dem beständigen Regimente des Herrn die Rede ist, sondern von einer neuen herrlichen Offenbarung seiner Herrschaft, gleichsam einer neuen Thronbesteigung; dieß: der Herr regieret, fand nur den schwachen Anfang seiner Bewährung in dem Sturze Babels und der Errettung Israels, seinem vollen Gehalte nach aber ist es Messianisch. In Christo ist der Herr wahrhaft herrschend geworden und wird es in Zukunft noch herrlicher werden. V. 8: Die Stimme deiner Wächter! sie erhe-

*) Man betrachte nur St. wie diese, so wird man zwischen ideeller und wirklicher Gegenwart zu unterscheiden wissen, und einsehen, daß das Hauptargument gegen die Aechtheit des zweiten Theiles, entnommen davon, daß das Babylonische Exil als Gegenwart erscheint, durchaus nichtig ist. „Von der Gewißheit der Errettung ausgehend — bemerkt Hitzig — sieht der Pr. das, wozu er 40, 9 auffordert, hier im Geiste schon geschehen". Sieht der Pr. überhaupt im Geiste, warum soll er denn nicht auch im Geiste das Elend sehen?

ben die Stimme, jauchzen allesammt, denn sie sehen es mit Augen, daß der Herr zu Zion zurückkehrt." Die Wächter sind ideale Personen, Verkörperungen der Wahrheit, daß der Herr rings um sein Volk ist, daß das Wesen seiner Gemeinde für ihn eine beständige Aufforderung zur Hülfe bildet. Oder auch: es sind die heiligen Engel, welche als Diener des Wächters Israel die schützende Macht für die Kirche bilden. Auch auf den zerstörten Mauern bleiben diese Wächter noch stehen. Denn auch im Elende ist der Herr noch Zions Gott. Es begegnen sich das sehnsüchtig harrende Auge der Wächter und das huldstrahlende Auge des nach Zion zurückkehrenden Gottes. Das Zurückkehren steht dem Verlassen entgegen, worüber sich Zion in C. 49, 14 beklagt hatte. An die Stelle der verhüllte Gegenwart des Herrn im Elende, die der Empfindung so leicht als gänzliche Abwesenheit erscheint, tritt die offenbare im Heile. Diese Rückkehr des Herrn nach Zion erfolgte in wahrhaftiger Weise erst in Christo, Luc. 1, 68. V. 9: „Brechet in Jubel aus, frohlocket allesammt ihr Trümmer Jerusalems, denn der Herr tröstet Jerusalem, erlöset sein Volk." Die Aufforderung geht weit über die Zeit der Wiederherstellung Jerusalems nach dem Exile heraus. Denn das geistige Auge erblickte auch damals noch Trümmer, wo das leibliche feste Mauern und Gebäude. Der Zustand des Reiches Gottes war noch immer ein elender, das Auge der Gläubigen blieb noch immer hoffend und sehnend auf die Zukunft gerichtet, die den wahren Trost und die wahre Erlösung bringen sollte und gebracht hat. V. 10: „Es entblößet der Herr seinen heiligen Arm vor den Augen aller Heiden, und es sehen alle Enden der Erde das Heil unsers Gottes." Die Entblößung des Armes Gottes bezeichnet die thatsächliche Offenbarung der göttlichen Macht und Herrlichkeit, wie sie durch die Sendung Christi geschah und durch die in ihm wurzelnde wunderbare Erhebung der Kirche über die Welt, vgl. C. 53, 1. In V. 11. 12 noch die Ermahnung an

die Gemeinde des Herrn, daß sie sich auf das bevorstehende Heil durch wahre Buße würdig vorbereite.

Hatte der Pr. in C. 51, 1—52, 12 den Uebergang der Gemeinde Gottes aus Niedrigkeit und Leid zur Herrlichkeit geschildert, so ist es ganz natürlich, daß er nun von den Gliedern zu dem Haupte sich wendet, das diesen Uebergang vermitteln sollte, nachdem vorher sich an ihm selbst derselbe Gegensatz dargestellt. Zwischen der Gemeinde Gottes und seinem Knechte besteht die innigste Verbindung. Denn Alles, was er thut und leidet, thut er für sie, was an ihr geschieht, bildet seine Führungen vor.

Auch mit dem Folgenden steht unser Abschnitt in naher Verbindung. Die in C. 53 zum Schlusse geschilderte Verherrlichung des Knechtes Gottes wird in ihm zugleich der Gemeinde zu Theil. So schließt sich C. 54, in welchem die Gemeinde durch die Hinweisung auf ihre künftige Verherrlichung getröstet wird, an das Vorige an. Sie erscheint hier als ein Weib, das von ihrem Gemahle verstoßen eine lange Zeit in kinderloser trauriger Einsamkeit zugebracht hat, dann aber, von ihm wieder angenommen, sich von zahlreichen Kindern umgeben sieht: die Zeit der Strafe ist jetzt zu Ende und die Zeit der Gnade bricht an.

C. 52, 13. Siehe mein Knecht wird weislich thun, wird erhöht seyn und erhaben und sehr hoch. השכיל heißt immer weise handeln (LXX: συνήσει, Aq. Symm. ἐπιστημονισθήσεται) nie glücklich seyn (der Chald. יצלח und nach ihm die meisten neueren Ausll.) und die gesicherte Bedeutung (vgl. zu Jerem. 3, 15. 23, 5, wo das V. wie hier von dem Messias vorkommt) ist hier um so mehr festzuhalten, da unsere Stelle offenbar auf den früheren Knecht Gottes David zurücksieht. Von diesem heißt es in 1 Sam. 18, 14. 15: „und David war nach allen seinen Wegen weisehandelnd und der Herr mit ihm, und Saul sah, daß er sehr weisehandelnd war und fürchtete sich vor ihm," vgl. 1 Kön. 2, 3, wo David zu Salomo

sagt: „und du sollst wahrnehmen des Herrn deines Gottes, damit du weise handelst in allem, was du thust und bei allem wohin du dich wendest", Ps. 101, 2, wo David, im Namen seines Stammes redend sagt: „ich will weise handeln auf unsträflichem Wege", und 2 Kön. 18, 7, wo es von Hiskias heißt: „Und es war der Herr mit ihm, in allen seinen Ausgängen handelte er weise." Nach diesen Grund- und Parallelst. bezieht sich das: er wird weise handeln, auf die Verwaltung des Regimentes, s. v. a. er wird wohl regieren, wie sein Ahnherr David. Mit Unrecht polemisirt Stier dagegen, daß der Messias sich hier als König darstelle, indem er bemerkt: „Der König ist ja grade zurückgetreten hinter dem Propheten, Zeugen, Märtyrer, Versöhner." In C. 53, 12 tritt ja doch das Königliche Amt deutlich hervor. Man darf nie vergessen, daß die verschiedenen Aemter Christi durch die Einheit der Person innig miteinander verbunden sind. Das Glück, dessen sich der Knecht Gottes erfreut, wird erst im Folg. dargelegt und erscheint, wie in den Grundst., als Folge des Weisehandelns: mein Knecht wird, nachdem er durch die tiefste Erniedrigung hindurch zur Herrschaft gelangt ist, diese wohl verwalten und dadurch zur höchsten Herrlichkeit gelangen. In der Ausführung entspricht dem: er wird weise handeln, das: der Wille des Herrn wird durch seine Hand gedeihen, in C. 53, 10. Daß Einer weise handelt, ist in doppelter Beziehung eine Frucht der Verbindung mit Gott, zuerst weil Gott der Quell aller Weisheit ist, dann weil von Gott der Segen ausgeht, der das Thun begleitet. Der Gottlose wird von Gott in Umstände verwickelt, die ihn trotz aller seiner Weisheit als Thoren erscheinen lassen. Man vgl. nur C. 19, 11: „Zu Thoren werden die Fürsten Zoans, die Weisen der Räthe Pharaos, ihr Rath wird bethört, wie könnt ihr sagen zu Pharao: ein Sohn der Weisen bin ich, ein (geistiger) Sohn der (weisen) Könige der Urzeit, vgl. V. 13. Hi. 12, 17. 20. Pred.

9, 11. In dem zw. Gl. vereinigt der Pr. die Verba, welche Höhe bezeichnen und setzt noch das מאד, sehr, hinzu, um die Herrlichkeit der Erhöhung des Knechtes Gottes recht nachdrücklich hervorzuheben.

V. 14. So wie viele sich entsetzten über dich — also entstellt von Manne war sein Aussehen und seine Gestalt von Menschenkindern — V. 15. Also wird er besprengen viele Heiden, vor ihm werden Könige ihren Mund verschließen, denn denen nicht verkündet ward, die sehen, und die nicht hörten vernehmen. V. 14 enthält den Vordersatz, V. 15 den Nachsatz. Der erste schildert die tiefste Erniedrigung, der zweite die höchste Verherrlichung des Knechtes Gottes. Das also in V. 14 beginnt eine Parenthese, in welcher die Ursache des Entsetzens angegeben wird und welche bis zu Ende des Verses fortgeht. In V. 14 redet der Herr, dem dramatischen Character der prophetischen Rede gemäß, seinen Knecht an: über dich, dagegen in V. 15 redet er von ihm in der dritten Person: er wird besprengen, vor ihm. Dieser Wechsel ist durch den Zwischensatz veranlaßt worden, welcher eine Bemerkung des Propheten enthält und in welchem daher von dem Knechte Gottes in der dritten Person geredet werden mußte. Hävernick und Stier haben das Vorhandenseyn einer Parenthese bestritten. Ihre Gründe „Parenthesen sind gewöhnlich nur übel erdacht" und „die gleiche Partikel wird nicht unmittelbar nach einander verschieden stehen", sind nicht ganz ohne Bedeutung, werden aber durch die Gegengründe bei weitem aufgewogen. Die Apodosis soll mit dem ersten כן anfangen und in V. 15 ein zweiter Nachsatz folgen. Aber es entsteht kein erträglicher Gedanke, die Coordinirung von zwei Nachsätzen ist hart, und der Uebergang von der zweiten Person zur dritten bleibt unerklärt. שמם verwüstet seyn, wird dann auf geistige Verwüstung und Verstörung übergetragen und erhält die

Bedeutung sich entsetzen. — Wer die vielen sind, die sich entsetzen über die Jammergestalt des Knechtes Gottes und an ihr Anstoß nehmen, das erhellt schon aus C. 49 und 50, wo die Opposition gegen den Knecht Gottes ihren Sitz unter dem Bundesvolke hat, ferner aus dem Gegensatze hier in V. 15, wo die ehrfurchtsvolle Hingabe den Heiden angehört, aus C. 53, 1, wo über den Unglauben des früheren Bundesvolkes geklagt wird, aus V. 2—4, wo auch die Gläubigen aus Israel klagen, daß es ihnen schwer geworden sey, das Aergerniß des Kreuzes zu überwinden. משחת eigentlich corruptio, Verderbtheit steht hier als abstr. p. concr.: verderbt, entstellt. Die Form ist Stat. constr., der bei engen Verbindungen auch vor der Präposition stehen kann. Daß hier die Präpos. nur zur Verdeutlichung dient und allenfalls auch fehlen könnte, Verderbung eines Mannes, zeigt das entsprechende חדל אישים in C. 53, 3. Das מן dient zur Bezeichnung der Entfernung, von Manne, von Menschenkindern, also daß er kein Mann mehr ist und unter die Zahl der Menschenkinder nicht mehr gehört. Die Richtigkeit dieser Erkl. erhellt aus V. 3 und aus Ps. 22, 7: „ich bin ein Wurm und kein Mann.“ Was nun den Sinn der ganzen Parenthese betrifft, so bemerken viele Ausleger, man dürfe nicht bei der körperlichen Entstellung des Knechtes Gottes stehen bleiben, sondern man müsse die Ausdrücke zugleich bildlich und uneigentlich auffassen. So Luther: „Der Prophet redet nicht von der Gestalt Christi seiner Person nach, sondern von der politischen und Königlichen Gestalt eines Regenten, der ein irdischer König werden soll und nicht in königlicher Gestalt einhergeht, sondern als der geringste aller Knechte, so daß man keinen verachteteren Menschen als ihn in der Welt gesehen hat.“ Allein der Pr. redet offenbar zunächst nur von der körperlichen Erscheinung, und an eine bildliche Auffassung ist um so weniger zu denken, da die körperliche Entstellung den Gipfelpunkt des Elendes bildet, in diesem Theile sich das Ganze des elen-

den Zustandes abbildet. Auch die schweren inneren Leiden verstehen sich von selbst, wenn es mit den äußeren zu solcher Höhe gekommen. Wie beide Hand in Hand gehen, veranschaulicht Ps. 22. Dann irren diese Ausleger darin, daß sie den vermeintlich bildlichen Ausdruck einzig und allein auf die Niedrigkeit und Geringheit des Messias und nicht zugleich auf sein Leiden beziehen. So schon Hieronymus: non quo formae significet foeditatem sed quo in humilitate venerit et paupertate und unter den Neueren Martini: sententia loci non proprio sensu ad vultus foeditatem, sed ad conditionem externam universam tenuem vilem et abjectam referenda. Dafür ist der Ausdruck viel zu stark. Bloße Niedrigkeit ist kein Gegenstand des Entsetzens (vgl. 1 Cor. 1, 23, wonach das Aergerniß der Juden das Kreuz ist), sie führt keine Verderbung des Antlitzes herbei, sie kann nicht bewirken, daß der Knecht Gottes gleichsam der Zahl der Menschen entnommen wird. Alles dieß führt auf ein unsägliches Leiden des Knechtes Gottes und zwar auf ein Leiden, welches sich zunächst an seinem heiligem Leibe kundgab. Dann ist auch in's Auge zu fassen, daß die Besprengung in V. 15 das Blutvergießen zum Hintergrunde hat und seine Anfangs verborgene Frucht ist. Bliebe ein Zweifel übrig, so würde er durch die folgende ausführliche Darstellung des hier nur im Grundrisse gegebenen beseitigt werden. Der Grund jener beschränkten Auffassung ist nur der, daß man sich in das Gesammtverhältniß unseres Abschn. zu dem folgenden nicht finden konnte, nicht erkannte, daß hier vollständig im Compendium gegeben wird, was dort in der Ausführung. — V. 15. Das V. נזה kommt an zahlreichen St. vor und bedeutet in Hiph. überall besprengen. Es ist speciell geheiligt für das Besprengen mit dem Blute der Versöhnung und dem Wasser der Reinigung. Wenn der „gesalbte Priester" gesündigt hatte, so nahm er von dem Blute des Opfers und sprengte es gegen den Vorhang

des Heiligthums, Levit. 4, 6 vgl. V. 16. 17. Der Hohepriester mußte jährlich am großen Versöhnungstage zur Erhaltung der Vergebung für das Volk das Blut gegen die Bundeslade sprengen, Levit. 16, 14, vgl. auch V. 18. 19: „Und er sprenget auf ihn (den Altar) von dem Blute mit seinem Finger siebenmale und reinigt ihn und heiligt ihn von den Unreinigkeiten der Kinder Israel." Ebenso wird das V. gebraucht von der Besprengung des geheilten Aussätzigen mit Blut, Levit. 14, 7 u. ö. Nach Num. 19, 19 soll mit dem Wasser, darin die Asche des Sündopfers, bei der Verunreinigung durch Leichen „der Reine den Unreinen besprengen am dritten Tage und am siebenten Tage." Die äußere materielle Reinigung dient im A. T. häufig zur Bezeichnung der geistigen. So z. B. in Ps. 51, 9: „entsündige mich mit Ysop, daß ich rein werde", Ez. 36, 25: „Und ich sprenge über euch reines Wasser und ihr werdet rein von allen euren Unreinigkeiten." In diesen St. liegt überall eine Beziehung auf die Levitischen Reinigungen zu Grunde (die beiden angeff. gehen speciell auf Num. C. 19) und diese ist nicht etwa so aufzufassen, als ziehe der Anspielende das Leibliche in das geistliche Gebiet herüber. Vielmehr, was im Gesetze Symbol ist, das braucht er als Bild. Alle Reinigungsgesetze in den Büchern Mose's haben symbolischen und typischen Character. Was an der äußeren Unreinigkeit gethan wurde, das wurde der Sache nach an der Sünde gethan, die das mit der Symbolsprache vertraute Volk des A. B. in ihrem Bilde erblickte. So steht denn auch hier das Besprengen in der Bed. des Entsündigens. Der Ausdruck weist darauf hin, daß Christus der wahrhaftige Hohepriester ist, auf den das gewöhnliche Hohepriesterthum mit seinen Besprengungen vorbildlich hindeutete. Der Ausdruck ist ein Compendium desjenigen, was im folg. Cap. von der Sühnung durch das Leiden und den Tod des Knechtes Gottes vorkommt; besonders entspricht ihm das: „wenn seine Seele

ein Schuldopfer gibt", in V. 10, und ganz und gar das: „er wird rechtfertigen", in V. 11. Unter den alten Uebers. folgen dieser Erkl. der Syrer und die Vulg., deren asperget Hieronymus erklärt: ipse asperget gentes multas, mundans eas sanguine suo et in baptismate dei consecrans servituti. Im N. T. liegt sie an mehreren St. zu Grunde. So in 1 Petr. 1, 2, wo der Ap. von dem ῥαντισμὸς αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ redet. Dann in Hebr. 10, 22: ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς, 12, 24: καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ κρεῖττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἄβελ, und auch in C. 9, 13. 14. 1, 3. Unter den christlichen Ausll. war diese Erkl. stets die herrschende, die eigentlich kirchliche. Schröder, observ. ad origines Hebr. c. VIII §. 10 erhob dagegen einige Bedenken und diese wurden von den rationalistischen Ausll. begierig aufgegriffen und vermehrt. Auch einige bibelgläubige Ausl. ließen sich dadurch blenden. Stier erklärt „daß er dießmal auf die Seite der modernen Exegese gegen die herrschende Tradition der Gläubigen treten müsse." Doch hat da wohl die Abneigung gegen die kirchliche Versöhnungslehre bedeutend mitgewirkt, und auch Hofmann scheint bei seiner entschiedenen Verwerfung dieser auf so starken Gründen beruhenden und von keinem irgend gewichtigen Gegengrunde getroffenen Erkl. nicht bloß durch exegetische Motive geleitet worden zu seyn. Fassen wir die Einwendungen näher in's Auge. 1. Das V. müsse dann nicht mit dem Accus., sondern mit על der zu besprengenden Sache construirt werden. Mit Unrecht hat dagegen Reinke*) die St. Levit. 4, 6. 17 geltend gemacht; das את ist dort nicht not. accus., sondern Präposition; das את פני ist in der Bed. vor auch sonst in ziemlich ausgedehntem Gebrauche. Daß aber in dem Eigennamen יזה das V. mit dem Accus. verbunden wird, muß nach dem Vor-

*) In seiner Monographie über Jes. 53.

gange von Simonis auch Gesenius als im hohem Grade wahrscheinlich anerkennen *). Die Abweichung ist dort noch größer, indem zugleich das Kal transitiv gebraucht wird. Aber auch davon abgesehen kann solche Abweichung nicht befremden. Sie hat eine Analogie in C. 53, 11, wo das sonst immer mit dem Accus. construirte הצדיק mit ל verbunden wird, ebenso in dem רפא mit ל in C. 53, 5. Die Bedeutung der V. erleidet in solchen Fällen eine leise Modification. הזה mit על bedeutet sprengen, mit dem Accus. besprengen. Diese Umbiegung hat die Analogie anderer Sprachen für sich. Im Aethiopischen wird das dem נזה entsprechende נזה von Besprengung von Sachen und Personen gebraucht, Hebr. 9, 19. 11, 28. Ps. 51, 9. Im Lateinischen sagt man: spargere aquam aber auch spargere corpus aqua, aspergere quid alicui, aber auch re aliquem, conspergere, perspergere, respergere quem. „Id cur non potius Hebraeis liceat, bemerkt Kocher, quibus compositorum defectum per varios usus verba simplicia sarciunt. Der Prophet hatte aber einen besondern Grund in der Freiheit, welche besonders der höhere Styl gewährte, von der gewöhnlichen Verbindung abzuweichen. Das על mußte vermieden werden, weil seine Setzung die Einsicht in die Correspondenz des folgenden עליו mit dem עליך in V. 14 getrübt haben würde. 2. Der Zusammenhang spreche dagegen; der Gegensatz gegen שמם lasse etwas dem Entsprechendes erwarten. Beck: „Es soll ja hier eine Aenderung bei denen, die vormals den Knecht verabscheuten (?) ausgedrückt werden, nicht eine That vom Knechte selbst." Läge hier nun wirklich der Gegensatz vor gegen die Vielen, die früher sich entsetzten, so würde zu antwor-

---

*) Simonis onom.: יזיה, quem aspergat, i. e. purificet et expiet dominus; Gesenius: quod vix aliter explicari potest quam: quem consperget i. e. expiabit Jehova. Fürst gibt eine andere Ableitung, die sich aber gleich als unhaltbar darstellt.

ten seyn, daß indirect allerdings das: er wird besprengen, auf ein entgegengesetztes Verhalten der „vielen Heiden" hinführt. Niemand wird von dem Knechte Gottes entsündigt, der sich nicht von ihm entsündigen lassen will. Niemand aber will sich von ihm entsündigen lassen, der nicht sein ganzes Vertrauen auf ihn setzt und ihn als seinen König und Herrn anerkennt. Der Verachtung und dem Abscheu also, mit dem die Juden vor dem erniedrigten Messias zurückstaunten, würde das gläubige, demüthige Vertrauen entgegengesetzt, mit dem die Heiden sich dem verherrlichten nahten. Allein daß der eigentliche Gegensatz gegen das שממו nicht das יזה ist, sondern vielmehr das יקפצו zeigt deutlich das dem עליך correspondirende עליו. Das יזה entspricht vielmehr dem: also war entstellt. So wie dieß die Ursache des Entsetzens angibt, so das: er wird besprengen, die Ursache des Mundverschließens. Dieß zeigt auch die Vergleichung von C. 53, 3. 4. Sein Leiden erschien früher als Beweis, daß er ein gottverhaßter sey; nun, da die stellvertretende Kraft dieses Leidens sich äußert, wird es Grund der demüthigen und ehrfurchtsvollen Unterwerfung: so wie früher wegen seiner Entstellung Viele sich vor ihm entsetzten, so werden jetzt wegen seiner Versöhnung Könige selbst vor ihm den Mund verschließen. Uebrigens sieht man nicht ein, wie dieser Grund aufgestellt werden konnte, da „eine That vom Knechte selbst" doch formell jedenfalls vorliegt, wie man auch das יזה auffassen mag. 3. „Sollte besprengen soviel seyn als mit Blut entsündigen, so dürfte die Materie der Reinigung nicht fehlen. Wollte man dagegen einwenden, daß das Nomen Blut aus dem gewöhnlichen Gebrauche des V. von der Reinigung mit Blut leicht ergänzt werden könne, so würde dieser Einwand deshalb ungültig seyn, weil die Besprengung nicht blos mit Blut, sondern auch mit Wasser und Oel geschah." Allein die Besprengung mit Oel, die Heiligung bezeichnend, kommt nur ganz vereinzelt vor und hat die Bespren-

gung mit Blut zur Grundlage, vgl. Ex. 29, 21: „Und du nimmst von dem Blute, welches auf dem Altar, und von dem Salböl und sprengest auf Aharon so wird er heilig." Auch die Besprengung mit Wasser hat das Blutvergießen zur Grundlage. Sie wurde nur mit solchem Wasser vorgenommen, in dem sich die Asche von dem Sündopfer der rothen Kuh befand. Der Pr. hat aber gewiß absichtlich das Blut nicht ausdrücklich genannt, weil eben auch jenes Wasser mit eingeschlossen werden sollte. Dieß, daß die Besprengung hier beides unter sich befaßt, erkannte schon der Verf. des Briefes an die Hebräer in 9, 13. 14: εἰ γὰρ τὸ αἷμα ταύρων καὶ τράγων καὶ σποδὸς δαμάλεως ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα· πόσῳ μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ χριστοῦ — — καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι. Die Verunreinigung durch Leichen, gegen welche das Wasser der Besprengung vorzugsweise angewandt wurde, ist das bezeichnendste Symbol der Sünder und der Sünden. 4. „Es ist überhaupt nicht wahrscheinlich, daß der Knecht Gottes, der unten als ein Opferthier (!) beschrieben wird, das die Sünden seines Volkes auf sich nehmend für dasselbe stirbt, hier als Hoherpriester erscheine, der dasselbe rechtfertige." So Umbreit. Dagegen genügt aber schon die Verweisung auf das, dem: er wird besprengen, parallele: er wird rechtfertigen, in C. 53, 11. Was bei den vorbildlichen Opfern auseinander tritt, ist bei dem gegenbildlichen auf's Innigste verbunden. Daß die Differenz des Darbringenden und des Dargebrachten nicht über das Gebiet des Thieropfers herausgehen dürfe, das wurde schon in den Anfängen der heiligen Geschichte für alle Zeiten festgestellt. Die Hinweisung aber auf das hohepriesterliche Amt des Messias hat man um so weniger Grund zu beseitigen, da schon vor Jesaias David in Ps. 110, 4 Christum wegen der durch ihn zu stiftenden Versöhnung als den wahrhaftigen Hohenpriester bezeichnet, und später

Sacharja in C. 6, 13 sagt: „und er sitzt und herrscht auf seinem Throne und ist Priester auf seinem Throne." — Es ist jetzt gangbar geworden יזה von נזה in der Bedeutung springen abzuleiten: er wird springen machen. Anfangs trat diese Erkl. sehr schüchtern auf. Martini sagt: Quae vero de sensu lectionis receptae יזה ipse jam, quamquam timide, in medium prolaturus sum, ea quantum absint ab interpretatione justa et certa ipse satis sentio. Nach und nach verhärtete man sich gegen die entscheidenden Bedenken, welche ihr entgegenstehen. 1. Der Hebräische Sprachgebrauch, der bei נזה so gesichert ist, daß man nicht berechtigt ist, aus dem Arabischen die Erläuterung zu entnehmen, ist dieser Erkl. durchaus entgegen. Das V. wird im Hebräischen nie anders als von Flüssigkeiten gebraucht. In Kal heißt es nicht springen, sondern sprützen, Levit. 6, 20: „und auf wessen Kleid sprützt von dem Blute", 2 Kön. 9, 33. Jes. 63, 3. In Hiph. ist es geheiligt für die religiösen Besprengungen und je öfter es in dieser Bed. vorkommt, desto weniger ist es erlaubt von ihr abzuweichen. 2. Das: er wird springen machen, wäre viel zu unbestimmt, wie dieß aus dem unsichern Hin- und Herschwanken der Vertheidiger dieser Erkl. erhellt. Gesenius in dem Comm., Stier u. A. denken an ein Springen vor Freude, wofür man den Kamus angeführt hat, nach dem das V. von wähligen Eseln vorkommt! Nach Gesenius in dem thes., Hofmann u. A. sollen die Heiden aufspringen, um dem Knechte Gottes ihre Ehrfurcht zu beweisen. Nach Hitzig u. A. vor Erstaunen. Nach Umbreit u. A. vor freudiger Bewunderung. Man sieht, das bloße: er wird springen machen, ist an sich nichts sagend, und die Ausll. müssen das beste hinzuthun. 3. Wir vermissen nach dieser Erkl. die Hinweisung auf die Ursache, durch welche die Huldigung der Heidenwelt hervorgerufen wird, und diese kann um so weniger fehlen, da das Entsetzen der Juden auf seinen Grund zurückgeführt wird.

Die Parenthese in V. 14 entbehrt ihres Gegensatzes. Daß dieser in יזה liegen muß, wird schon dadurch wahrscheinlich gemacht, daß es formell ein Thun des Knechtes Gottes bezeichnet, und nicht, wie der Gegensatz gegen שממו erwarten ließe, ein Thun der Heiden *). — Im Vordersatze ist nur von Vielen die Rede, hier von vielen Völkern (Gousset: emphatice ut comprehendat omnes et simul denotet omnes illos esse multos numero) und von Königen. Ganz natürlich; denn der Abscheu fand sich nur bei Gliedern des Bundesvolkes, die Ehrfurcht gehört der ganzen Heidenwelt an. Das Mundverschließen kommt auch sonst mehrfach als Zeichen der Ehrfurcht und demüthigen Unterwerfung vor. Die Beziehung des עליו auf das עליך zeigt, daß man nicht mit Ewald: neben ihm erklären dürfe. Bezeichnet das על dort das Object des Entsetzens, das Substrat dess., so muß es auch hier das Substrat des Mundverschließens bezeichnen, über ihm s. v. a. seinetwegen, aus Ehrfurcht vor ihm. In der Auff. der letzten Worte gehen schon die alten Uebers. auseinander. Man kann entweder erklären: diejenigen, welchen es nicht verkündet worden, sehen; so die LXX: οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὄψονται, καὶ οἳ οὐκ ἀκηκόασι, συνήσουσι, denen Paulus folgt in Röm. 15, 21, doch ohne daß im Zusammenhange die Differenz der beiden Erkl. von Bedeutung wäre: die St. paßte auch nach der andern Auffassung. Oder: dasjenige, was ihnen nicht verkündet war, sehen sie u. s. w. So die anderen alten Uebers. Bei der ersteren Auff. ist die Verbindung die: denn, daß ihr euch nicht verwundert, wenn ich euch von Heiden und Königen rede. Bei der letzteren wird der Grund der Ehrfurcht der heidnischen Könige und ihrer Völker

*) Man hat sich wohl zur Vertheidigung dieser Erkl. auch auf die LXX berufen wollen: οὕτω θαυμάσονται ἔθνη πολλὰ ἐπ' αὐτῷ. Allein schon Martini bemerkt: in loco obscuro per ingenii felicitatem sensum utcunque conjectando assequi studebant.

angegeben. Das früher nicht Erzählte, nicht Gehörte ist die Entsündigung durch den Knecht Gottes. Sie erhalten durch ihn ein früher nicht geahntes Gut und werden dadurch mit schweigender Ehrfucht gegen den Geber erfüllt. Wir entscheiden uns für die erstere Auff, nach welcher C. 66, 19: „welche nicht höreten mein Gerücht und nicht sahen meine Ehre", parallel ist. Den Gegensatz derer, die nicht höreten und nun verstehen hier, bilden im folgenden V. die hören und nicht glauben. Das: welchen nicht erzählt ward, welche nicht höreten, bezieht sich auf die Messianische Verkündung, welche nur an Israel erging und von der die Heiden ausgeschlossen waren*).

Auf den Grundriß folgt in C. 53, 1—10 die Ausführung. Zuerst wird in V. 1—3 ausgeführt, was in V. 14 von dem Entsetzen der Vielen und seiner Ursache gesagt worden. Den Commentar zu dem שממו, es entsetzen sich, gibt V. 1: ein großer Theil der Juden glaubt nicht an das erschienene Heil. Die Ausführung des: also entstellt u. s. w. gibt V. 2. 3. Die Ursache des Unglaubens ist, daß die Herrlichkeit des Knechtes Gottes hinter Niedrigkeit, Elend und Schmach verborgen ist.

V. 53, 1. Wer glaubt dem, das wir hören, und der Arm des Herrn, wem wird er offenbart? Der Pr., dessen geistiges Auge grade auf die große und übergroße Anzahl der Ungläubigen fällt, übersieht in dem Augenblicke die andere Seite und drückt in seinem Schmerze dasjenige als allgemein

---

*) So Theodoret: *οἱ γὰρ τὰς προφητικὰς οὐ δεξάμενοι προῤῥήσεις, αλλὰ τοῖς εἰδώλοις δουλεύοντες, ὄψονται διὰ τῶν κηρύκων τῆς ἀληθείας τοῦ κηρυττομένου τὸ κράτος καὶ γνόσονται αὐτοῦ τὴν δύναμιν.* Hieronymus: Principes seculi, qui non habuerunt legem et prophetas, et quibus de eo non fuerit nuntiatum, ipsi videbunt et intelligent. In quorum comparatione Judaeorum duritia reprehenditur, qui videntes et audientes Jesaiae in se vaticinium compleverunt. Calvin: Judaei aliquid audierant de Christo ex lege et prophetis, sed gentibus penitus ignotus erat. Unde sequitur haec verba proprie ad gentes pertinere.

aus, was nur bei einem großen Theile statt fand. Aehnliche Darstellungen finden sich auch sonst mehrfach, z. B. Ps. 14, 3 mit m. Comm., Jerem. 5, 1. שמעה wird gewöhnlich in der Bed. Botschaft oder Predigt genommen. Für die Erkl.: unserem Gehörten, s. v. a. dem was wir hören, entscheidet aber zuerst der Sprachgebrauch. Das Wort kommt nie anders vor als in seiner ursprünglichen Bed. das Gehörte, und in der unmittelbar damit zusammenhängenden das Gerücht. In Jes. 28, 9, worauf man sich am zuversichtlichsten für die Bedeutung institutio, doctrina beruft, ist שמועה was der Prophet von Gott hört. Die Spötter, welche ausrufen, wem wird er שמועה beibringen? nehmen ihm das Wort höhnend aus dem Munde, zu dem C. 21, 10 den Commentar bildet: „was ich gehöret von dem Herrn der Heerschaaren thue ich euch kund." Auch ἀκοή, wodurch im N. T. שמועה wiedergegeben wird, hat in keiner Weise die Bed. Predigt. Daß in Röm. 10, 16. 17 ἀκοή nicht die Predigt ist, sondern das Gehör, zeigt das μὴ οὐκ ἤκουσαν in V. 18. Die ἀκοὴ ist nach V. 17: ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Θεοῦ, das Passivum zu dem Activum des Wortes Gottes. „Wer glaubt unserem Gehör", dem was wir hören, was uns durch das Wort Gottes kund gemacht wird. Passivisch steht das ἀκοὴ auch in den St. Matth. 4, 24. 14, 1. 24, 6, die Stier für die Bed. Predigt anführt: Gehörtes, was von einem gehört wird, Ruf, Gerücht. In Hebr. 4, 2 (wie ebenso in 1 Thess. 2, 13) ist λόγος ἀκοῆς das Wort, das sie hörten. Man kann jene St.: οὐκ ὠφέλησεν ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς ἐκείνους, μὴ συγκεκραμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασι, gradezu als Umschreibung unseres: wer glaubt unserem Gehörten, betrachten. Der zweite Grund für die Erkl.: dem, was wir hören, liegt in dem Verhältniß zu dem Vorigen, was nur nach ihr sich passend gestaltet: Jene verstehen, was sie früher nicht hörten, Israel dagegen glaubt nicht an das Gehörte. Von großer Bedeutung ist endlich, daß nur nach die-

ser Auffassung die Einheit der redenden Person in V. 1—10 festgehalten werden kann. Im Folg. bezieht sich das wir überall auf die gläubige Gemeinde. Danach ist es bedenklich, hier an den Stand der Lehrer zu denken, wie das bei der Uebers.: wer glaubt unserer Predigt, geschehen muß. Man hat eingewandt, es finde bei dieser Erkl. kein eigentlicher Wechsel der Personen statt, sondern in beiden Fällen rede der Prophet nur mit dem Unterschiede, daß er sich in V. 1 mit zu den Verkündern der Botschaft zähle, dagegen in V. 2 ff. zu der gläubigen Gemeinde. Aber man wird den Propheten aus dem Spiele lassen müssen. In V. 2 ff. redet die gläubige Gemeinde der Zukunft, in der Zeit nach dem Erscheinen des Heilandes, und ebenso kann in V. 1 die Predigt, wenn von ihr die Rede seyn sollte, nicht dem Propheten und seinen Zeitgenossen, sondern nur denjenigen angehören, welche mit der Botschaft von dem erschienenen Heilande auftraten, wie denn auch in Joh. 12, 38 Röm. 10, 16 u. V. auf den Unglauben der Juden an den erschienenen Heiland bezogen wird. Der Grund des Unglaubens, über den V. 1 klagt, ist ja nach V. 2 und 3 die Erscheinung des Heilandes in Knechtsgestalt und sein bitteres Leiden. Das also mußte erst eingetreten seyn, ehe der Unglaube sich äußerte*). — Mit Recht bemerkt Stier: „Zwischen dem Arme Gottes und uns wird eine vermittelnde שמועה gesetzt, an welche zu glauben gilt.“ Es ist das Evangelium, die Kunde von dem erschienen Heilande. Der Freude über die vielen Heiden, welche mit Wonne die Kunde von dem Knechte Gottes vernehmen und verstehen, tritt der Schmerz zur Seite über die Vielen aus Israel,

*) Nach Knobel soll der Verf. in C. 53, 1 in seinem und der übrigen Propheten Namen reden, in V. 2—6 im Namen des ganzen Volkes, V. 7—10 in seinem Namen. Eine Erkl., die sich genöthigt sieht, einen solchen Wechsel anzunehmen, ohne daß derselbe irgend auf deutliche und bestimmte Weise angezeigt würde, spricht sich selbst das Urtheil.

welche dieser Kunde nicht glauben. — Der Arm des Herrn kommt in Betracht als der Sitz seiner göttlichen Kraft, vgl. 40, 10. 51, 5. 9. 52, 10. Hier ist nach dem Zusammenhange von der Manifestation dieser Kraft in Christo die Rede. Stier: „In diesem Knechte beweist, personificirt sich der erlösende Arm. Christus ist gewissermaßen selbst dieser ausgereckte Arm des Herrn.“ In Röm. 1, 16 wird das Evangelium als δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι bezeichnet. גלה wird sonst gewöhnlich mit אל oder ל, hier mit על construirt. Dieß deutet darauf hin, daß die Enthüllung des Armes des Herrn eine übernatürliche ist, eine solche, die von oben herabkommt. Der Herr hat seinen Arm, seine Kraft und Herrlichkeit, wie er sie in der Sendung seines Knechtes entfaltet hat, offenbart vor allen (vgl. C. 52, 10: „es entblößet der Herr seinen heiligen Arm vor den Augen aller Heiden und es sehen alle Enden der Erde das Heil unseres Gottes“), aber wirklich gesehen wird er nur von denen, welchen Gott die Augen öffnet. Gottes Thaten, auch die alleroffenbarsten behalten immer die Natur eines Geheimnisses, das für den profanen Sinn verschlossen bleibt. Gott wird nur durch Gott erkannt. Von den Gottlosen gilt: mit sehenden Augen sehen sie nicht und mit hörenden Ohren hören sie nicht.“ Den Anlaß zu dem Unglauben an den Knecht Gottes ersehen wir aus dem Folg. Es ist die Erscheinung des Göttlichen in Knechtsgestalt, worin sich der rohe fleischliche Sinn nicht finden kann, woran er Anstoß nimmt. Dieser Anstoß, den nach dem Folg. auch die Gottesfürchtigen zuerst zu überwinden hatten, ist für die Gottlosen ein dauernder.

V. 2. Und er schoß auf gleich dem Sprößling vor ihm und gleich der Wurzel aus dürrem Lande. Er hatte keine Gestalt noch Schöne: und wir sehen ihn, aber da ist kein Ansehen, daß wir sein begehreten. Das Verhältniß dieses V. zum vor. hat schon Michaelis rich-

tig erkannt: Occasio scandali. Nam non cedri instar assurgit aut eminet, sed succrescit etc. Das Subject, der Knecht Gottes, wird aus dem עליו in V. 15 entnommen. Dieß geht um so leichter an, da ja auch V. 1 indirect sich auf ihn bezieht. Er ist der Gegenstand der Kunde, derjenige, in dessen Erscheinung sich der Arm des Herrn offenbart hat. Der Sprößling, das Reis bezeichnet an sich schon den kümmerlichen Zustand, wie die Hinweisung auf solchen, trotz der Gegenbemerkungen von Stier, allein in diesen Zusammenhang gehört, und man hat keinen Grund das: aus dürrem Lande, schon hier zu ergänzen. Ein Mitglied des nicht gefallenen Königlichen Hauses glich schon bei seinem Ursprunge einem stolzen Baume oder wenigstens einem stolzen Zweige desselben. Der Sprößling hier hat den Stumpf, גזע, in C. 11, 1 zu seiner Voraussetzung. יונק heißt sonst immer Säugling, vgl. hier C. 11, 8, von dem Sprößling wird sonst das Femin. יונקת gebraucht. Nach Stier wäre diese Abweichung von dem gewöhnlichen Gebrauche nicht zufällig. Er findet darin, einen Doppelsinn annehmend, eine Andeutung der hülflosen Kindheit des Erlösers als der Abbildung seiner Niedrigkeit. LXX: ὡς παιδίον. Das Suff. in לפניו, vor ihm, bezieht sich auf das unmittelbar vorhergehende יהוה, nicht auf das Volk. Vor dem Herrn, ihm bekannt, von ihm beachtet, unter seiner Fürsorge stehend, vgl. Gen. 17, 18. Hi. 8, 16. Den Gegensatz bildet die Niedrigkeit hier und die Verachtung der Menschen in V. 3. Er ist niedrig, aber er wird es nicht bleiben, denn das Auge des Allerhöchsten ist auf ihn gerichtet. Vor Menschenaugen, die nicht durch die Erscheinung zum Wesen hindurchzudringen vermögen, ist er verborgen, aber Gott sieht ihn, sieht seine verborgene Herrlichkeit, sieht seine erhabene Bestimmung, und weil er sieht, so sorgt er auch, bereitet seinen Uebergang vor von der Niedrigkeit zur Herrlichkeit. Das: vor ihm, bildet übrigens durchaus nicht den Hauptgedanken. Es gibt nur

eine leise und beiläufige Andeutung. — Die Wurzel bezeichnet hier, wie in C. 11, 1. 10, das Product der Wurzel, das, wodurch sie zur Erscheinung kommt, den Wurzelschößling. Stier bemerkt treffend in Bezug auf diese Parallelst.: „Dieselbe wird von den jetzigen Ausll. möglichst kleinlaut bei Seite geschoben. Denn sie ruft uns mit gewaltiger Stimme zwei Wahrheiten zu: daß derselbe Jesaias sich auf seine frühere Weissagung bezieht, daß dieser Knecht hier durchaus nur der dortige Messias ist." Ein Reis, das aus einem dürren Orte hervorgeht, ist unansehnlich und kümmerlich. So wie der Messias hier in Bezug auf den Stand der Erniedrigung und speciell in Bezug auf seinen Ursprung aus dem zu völliger Niedrigkeit herabgesunkenen Geschlechte Davids, mit einem schwachen unansehnlichen Reise verglichen wird, so wird er in Ez. 17, 23 in Bezug auf den Stand der Verherrlichung mit einem hohen herrlichen Cedernbaume verglichen, unter dem alle Vögel des Himmels wohnen. Die Juden erwarteten, gegen V. 22 auch bei Ezechiel, daß er gleich von Anfang an also erscheinen werde, und da er nicht so erschien, verachteten sie ihn. Das ונראהו wird von den neueren Ausll. gegen die Accente meist zu dem ersten Gl. gezogen: er hatte keine Gestalt noch Schöne, daß wir auf ihn gesehen. Diese Erklärung ist aber auch aus innerem Grunde verwerflich. Sehen f. bemerken würde nicht passend seyn. Wie könnten sie solche Anschauung von dem Zustande des Knechtes Gottes haben, wenn sie ihn übersahen? Dafür aber, daß ראה mit dem Accus., ohne ב, die Bedeutung ansehen, mit Vergnügen betrachten, haben könne, wird sich keine wirklich beweisende Parallelst. anführen lassen. Die Setzung des Fut.: wir sehen ihn, erklärt sich aus der Vergegenwärtigung. Die Aussage, daß der Knecht Gottes keine Gestalt, keine Schöne, kein Ansehen hatte, darf man nicht blos auf seine Niedrigkeit vor seinem Leiden beziehen, man muß vielmehr in seinem Leiden und Sterben die Vollendung die-

ses Zustandes, in dem ecce homo die volle geschichtliche Verwirklichung erblicken. Calvin weist mit Recht darauf hin, daß sich an der Kirche wiederholt, was hier zunächst von ihrem Haupte gesagt wird: Non solum de Christi persona haec intelligi debent, qui mundo contemtibilis et ignominiosae tandem morti adjudicatus est, sed de toto regno, cujus nulla in oculis hominum forma, nullus decor, nulla magnificentia fuit.

V. 3. Verachtet und der allerunwertheste unter den Menschen, ein Mann der Schmerzen und ein Bekannter der Krankheit, und wie einer der sein Angesicht verbirgt vor uns, verachtet und nicht achteten wir ihn. Im vor. V., was der Knecht Gottes nicht hatte, nichts wodurch der natürliche Mensch, der von der inwendigen Herrlichkeit nichts ahnet, und ebenso wenig von der Ursache der Erscheinung des Göttlichen in Knechts- und Leidensgestalt, angezogen werden konnte; hier, was er hatte: Alles wodurch derjenige, dem der Arm des Herrn nicht offenbart worden, abgestoßen werden mußte, Elend und Kreuz im vollsten Maaße. Statt: der allerunwertheste unter den Menschen, steht eigentlich ein aufhörender der Männer (das חדל in der Bed. aufhörend in Ps. 39, 5), ein solcher der aufhört unter die Männer zu gehören, ein Mann zu seyn, genau entsprechend dem „von Manne", „von Menschenkindern", in dem Grundrisse in V. 14 und dem: ich bin ein Wurm und kein Mann, in Ps. 22. Die Erkl.: verlassen von Menschen, ist gegen den Sprachgebrauch und diese Parallelst. Ein Mann der Schmerzen, ein solcher der die Schmerzen gleichsam als sein Eigenthum besitzt. Aehnlich Prov. 29, 1: „ein Mann der Züchtigungen", ein solcher, der häufig gezüchtigt wird. Ein Bekannter der Krankheit, einer der mit ihr vertraut ist, gleichsam mit ihr einen Freundschaftsbund geschlossen. Das Part. Pa. hat nur diese Bedeutung, Deut. 1,

13. 15, und kommt nicht in der Bed. des Part. Act. kennend oder kundig vor. Man hat keinen Grund anzunehmen, daß die Krankheit hier bildlich stehe. Sie begreift auch den Wundenschmerz unter sich, 1 Kön. 22, 34. Jerem. 6, 7. 10, 19, und an diesen ist hier um so mehr zu denken, da das החלי in V. 10 auf das חלי hier zurückweist. Als Bekannter der Krankheit stellte sich der Knecht Gottes besonders in seiner Passion dar. Dann kann jedes Leid als Krankheit betrachtet werden, jedes hat gewissermaßen die Krankheit in seinem Geleite. Zu Ps. 6, wo die Krankheit als Folge der feindlichen Bedrängung sich darstellt, bemerkt Luther: „Wo das Herz betrübt ist, der ganze Leib matt und zerschlagen ist, wiederum wo das Herz fröhlich ist, der Leib auch desto geschickter und stärker ist." — הסתיר heißt immer verbergen, die ganze Redensart kommt in C. 50, 6 in der Bed.: das Angesicht verbergen, vor. מסתר ist Partic. in Hiph. Im Singul. findet sich solche Form allerdings nicht weiter, wohl aber im Plural, Jerem. 29, 8. Für die Auff.: wie einer der sein Angesicht verbirgt vor uns, spricht die deutliche Beziehung auf die Verordnung Levit. 13, 45: „Der Aussätzige, an dem die Plage ist, dessen Kleider sollen zerrissen seyn und den Bart soll er verhüllt haben und unrein, unrein soll er rufen", wo, was der Aussätzige ausruft, den Commentar bildet zu dem symbolischen Acte der Verhüllung. Man verhüllte sich zum Zeichen der Schaam soweit es anging, um das Athemholen freizulassen bis unter die Nase: daher die Erwähnung des Bartes. In dem Comm. zu Hhl. 1, 7 wurde nachgewiesen, daß die Verhüllung überall die Bedeutung der Beschämung und des schimpflichen Zustandes hat. Der Aussätzige war durch das Gesetz zum lebenden Bilde der Sünde verurtheilt. Kein Abscheu kam dem gleich, den man vor ihm hegte. So wird also der allerhöchste Grad der Erniedrigung und Herabwürdigung durch die Vergleichung mit dem Aussätzigen be-

zeichnet, der sein Angesicht verbergen muß, den Gott gezeichnet hat. Die Annahme der Beziehung auf den Aussätzigen liegt um so näher, da wahrscheinlich auch schon das חדל אישים auf den Aussätzigen hinweist. Der Aussätzige war „ein aufhörender der Menschen." In 2 Kön. 15, 5. 2 Chron. 26, 21 wird ein Haus, wo Aussätzige wohnen „ein Haus der Freiheit" genannt, der Absonderung von der gesammten menschlichen Gesellschaft, vgl. das: unter den Todten frei, Ps. 88, 6. Den Todten wurden die Aussätzigen gleich geachtet. Der aussätzige Usias war nach der a. St der Chronik ausgerottet aus dem Hause des Herrn, hatte dort, wo alle Knechte des Herrn bei ihm wohnen, seinen Platz eingebüßt. Auf den Aussatz weist auch das נגוע in V. 4 hin. Auf Mißverstand beruht der Einwand von Beck: „Es ist hier nicht davon die Rede, was der Unglückliche thut, sondern von dem, was Andere in Bezug auf ihn thun." Es ist weder von dem Einen noch von dem Anderen die Rede. Das vergleichende כ darf nicht übersehen werden. Die Vergleichung mit dem Aussätzigen, dem Gipfelpunkt aller Verachtung, paßt vortrefflich in den Parall. mit נבזה, verachtet. Gewöhnlich wird מסתר jetzt als Subst. verb. genommen: er war wie Verbergung des Angesichtes vor ihm, wie eine Sache oder Person, vor der man das Angesicht verhüllt, weil man ihren Abscheu erregenden Anblick nicht ertragen kann. Mit einem solchen aber, vor dem man das Angesicht verbirgt, würde der Knecht Gottes nicht verglichen werden. Die Vergleichung würde dann etwas Abschwächendes haben. Das נבזה ist nicht 1 Fut. sondern Partic. Niph. verachtet. Der Schluß des V. kehrt zu seinem Anfang zurück, nachdem ihm in der Mitte seine Begründung gegeben worden.

Die zweite Unterabtheilung, V. 4—7 gibt den Schlüssel zu dem im Vor. geschilderten Leiden des Knechtes Gottes, indem sie hinweist auf seine stellvertretende Bedeutung,

der (V. 7) das Betragen des Kn. Gottes in seinem Leiden entspricht.

V. 4. Aber unsere Krankheiten trug er und lud auf sich unsere Schmerzen und wir hielten ihn für geplagt, von Gott geschlagen und gemartert. Die Wörter חלי und מכאב des vor. V. erscheinen hier wieder. Er war beladen mit Krankheit und Schmerzen, aber diese Leiden, der Sünde Sold, trafen ihn nicht für seine eigenen, sie trafen ihn für unsere Sünden, so daß der Abscheu auf uns zurückfällt und sich in liebende Bewunderung gegen ihn verwandelt. Beck bemerkt: „Eigentlich waren sie gar nicht krank oder unglücklich geworden; dieß war von vornherein durch das stellvertretende Leiden des Knechtes Gottes unmöglich gemacht, allein da sie die Krankheit, das Unheil verdienten, konnte seine Abwendung als eine Heilung betrachtet werden." Allein diese Auffassung ist nur Erzeugniß der Verlegenheit. Die Krankheit ist der unzertrennliche Gefährte der Sünde. Sind die Redenden dieser unterworfen, so kann auch die Krankheit nicht als ein bloß ihnen drohendes Uebel betrachtet werden. Wenn sie von ihren Krankheiten reden, so denkt man dabei zunächst an Krankheiten, von denen sie schon ergriffen sind und der ferner liegende Sinn müßte ausdrücklich angedeutet seyn. Ebenso führt auch die Heilung auf bereits vorhandene Schäden. Ganz entscheidend aber ist V. 6, wo der elende Zustand deutlich als bereits eingetreten erscheint. Durch die Krankheiten sollen nach Mehreren bildlich alle inneren und äußeren Leiden, nach A. geistliche Krankheiten, die Sünden bezeichnet werden. Aber daß hier zunächst von Krankheiten und Schmerzen im gewöhnlichen Sinne die Rede ist, gradeso wie die Blinden und die Tauben in C. 35 zunächst die natürlich Blinden und Tauben sind, erhellt schon aus dem Verhältniß dieses V. zu dem vorigen. Von Krankheit und Schmerz kann hier nicht in anderm Sinne die Rede seyn wie dort.

Krankheiten in dem Sinne von Sünden kommen im A. T. gar nicht vor. Daß in den Parallelst. V. 11. 12 von dem Tragen der Missethaten, der Sünde die Rede ist, beweist nichts. Der Knecht Gottes trägt sie auch in ihren Folgen, ihren Strafen, unter denen die Krankheiten und Schmerzen eine vorzügliche Stelle einnehmen. Vom Tragen äußeren Leidens kommt das נשא חלי auch Jerem. 10, 19 vor. Werden die Worte richtig aufgefaßt, so fällt auch sogleich Licht auf das Apostolische Citat Matth. 8, 16. 17: πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασε, das um so sorgfältiger zu beachten ist, da der Evangelist hier geflissentlich von der Alex. Uebers. (οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται) abweicht. Wir haben hier nicht eine „Zurückdeutung des Geistlichen in das Aeußerliche", sondern der Heiland erfüllte, wenn er Kranke heilte, unsere Weissagung in ihrem eigentlichsten und nächsten Sinne. Diese Erfüllung geht auch jetzt noch stets fort. Wer in dem lebendigen Glauben an Christum steht, für den haben Krankheit, Schmerz und überhaupt alles Leid ihren Stachel verloren. Es ist aber noch nicht erschienen, was wir seyn werden und wir haben die vollendete Erfüllung noch zu erwarten. In dem Reiche der Herrlichkeit werden Krankheit und Schmerz völlig verschwunden seyn. Das נשא wollten einige durch wegnehmen übersetzen, aber dagegen entscheidet schon das parallele סבל, dann der gewöhnliche Gebrauch des נשא von dem Tragen der Strafe der Sünde, z. B. Ez. 18, 19. Num. 14, 33. Lev. 5, 1. 20, 17. Entscheidend aber ist der Zusammenhang mit dem vor. V., wo der Knecht Gottes als Vertrauter der Krankheit, als Mann der Schmerzen erscheint. Danach hat er unsere Krankheiten und Schmerzen nicht blos weggeschafft, er hat sie stellvertretend auf sich genommen, er hat uns dadurch geheilt, daß er selbst für uns krank gewor-

den ist. Dieß konnte nur also geschehen, daß er zunächst sich unsere Sünden stellvertretend aneignete, deren Ausfluß die Leiden sind, vgl. 1 Petr. 2, 24: ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον. — Geplagt, von Gott geschlagen, gemartert sind Ausdrücke, welche gewöhnlich von der Heimsuchung sündiger Menschen gebraucht wurden. Besonders bei dem mit Absicht vorangeschickten geplagt ist die Beziehung auf ein selbstverdientes Leiden scharf ausgeprägt. Man vgl. Ps. 73, 14: „denn ich bin geplagt immerfort, und meine Züchtigung ist jeden Morgen neu." Von dem wegen seiner Sünde heimgesuchten Usias heißt es in 2 Kön. 15, 5: „Und der Herr verhängte eine Plage über den König, und er ward aussätzig bis zum Tage seines Todes." Für den Aussatz, der im Gesetze so bestimmt als Sündenstrafe bezeichnet wird, ist das נגע, Plage, in Levit. 13 gleichsam Nomen proprium. Auch das הכה wird vielfach von Verhängung göttlicher Strafen und Gerichte gebraucht, Num. 14, 12. Deut. 28, 22. Man irrte nicht darin, daß man das Leiden als Sündenstrafe betrachtete, sondern darin, daß man es als Strafe ansah für die eigenen Sünden des Knechtes Gottes. Jedes Leiden ist nach der Anschauung der Schrift A. und N. T. Strafe. Das Leiden eines vollkommen Heiligen schließt einen Widerspruch in sich, wenn es nicht stellvertretend ist. Mit dem vollkommenen Heraustreten aus dem Gebiete der Sünde muß er auch aus dem Gebiete des Uebels heraustreten, welches nach der schon an der Schwelle der Offenbarung aufgestellten Lehre der Sünde Sold ist, oder Gott müßte nicht der Heilige und Gerechte seyn. So ist also bei dem Knechte Gottes nur die Wahl gestellt: entweder man muß seine Sündlosigkeit in Zweifel ziehen, oder man muß die stellvertretende Bedeutung seiner Leiden erkennen. Den ersten Weg schlugen die Redenden früher ein; nachdem ihnen die Augen aufgegangen sind, erwählen sie den letzteren.

V. 5. Und er ward durchbohret wegen unserer Frevel, zermalmet wegen unserer Missethaten; die Züchtigung unseres Friedens lag auf ihm und durch seine Wunden sind wir geheilet. Das הוא, Er, steht voran zur nachdrücklichen Bez. des stellvertretend leidenden gegen die, welche eigentlich die Strafe verdient hatten: Er wegen unserer Missethat. Man hat keinen Grund bei dem חלל von der ursprünglichen Bed. durchboren abzugehen und dafür die allgemeine verwunden anzunehmen, LXX: ἐτραυματίσθη. Die Züchtigung unseres Friedens ist die Züchtigung, wodurch uns Friede erworben ward. Der Friede steht als individualisirende Bezeichnung des Heiles. In der Welt des Streites ist der Friede eine der höchsten Segnungen. Der natürliche Mensch ist von allen Seiten von Feinden umgeben; δικαιωθέντες ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, Röm. 5, 1, und der Friede mit Gott macht alle anderen Feinde unschädlich und schafft sie zuletzt ganz auf die Seite. Von der Stellvertretung ist der Friede unzertrennlich. Hat der Knecht Gottes unsere Sünden getragen, so hat er uns damit zugleich den Frieden erworben. Denn so wie Er in unsre Schuld, so treten wir nun in seine Rechte ein. Der Gerechtigkeit Gottes ist durch ihn genuggethan und also der Friede und Heil spendenden Liebe freier Zugang bereitet. — Die Züchtigung kann nach dem Zusammenhange nur eine thatsächliche, nur eine solche seyn, die in der Verhängung eines Uebels besteht. Aus Befangenheit ist die Erkl. der Menkenschen Schule hervorgegangen: die Unterweisung zu unserem Frieden ist bei ihm. Sie hat den ganzen Zusammenhang gegen sich, in welchem nicht von der Lehre, sondern von den Leiden des Knechtes Gottes die Rede ist, den Parallelismus mit dem: und durch seine Wunden sind wir geheilet, das עליו, auf ihm, welches nach Vergleichung des: er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmer-

zen" anzeigen muß, daß die Strafe wie eine drückende Bürde auf dem Büßenden lag. Nur der Widerwille gegen die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi erklärt es, wie diese Auffassung in der genannten theologischen Schule so allgemeinen Eingang finden konnte. Unbefangener sind die rationalistischen Ausll. So bemerkt Hitzig: „die Züchtigung unseres Friedens ist nicht eine Züchtigung, die uns für unsere Moralität heilsam gewesen wäre, auch nicht eine solche, die uns zu unserem Heile dienen sollte, sondern kraft des Parallelismus eine solche, welche zu unserem Heile gereicht hat, nämlich eben dadurch, daß wir heil und unversehrt davon kamen." Auch Stier hat an dem: „die Züchtigung unseres Friedens" gekünstelt. Nach ihm soll in dem מוסר immer die Tendenz auf Zurechtbringung, Heilung des Gezüchtigten selbst liegen; von vergeltendem Schmerz und Verderben sey, wo dieß Wort vorkomme, nie die Rede. Dagegen aber spricht, daß מוסר nicht selten von den Strafen steht, die über die hartnäckige Verstocktheit verhängt werden und die vernichtenden Character tragen, die also nicht aus dem Princip der Besserung, sondern nur aus dem der Vergeltung abgeleitet werden können. So z. B. in Prov. 15, 10: „Böse Züchtigung wird denen, die den Weg verlassen und wer Bestrafung hasset wird sterben", Michaelis: in antanaclasi ad correptionem amicam et paternam, mortem et mala quaelibet inferens, in ira, Ps. 6, 2. Von vernichtender Strafe steht das Verbum auch in Jerem. 2, 19. Man sieht aber gar nicht ein, wie der Begriff der „Zurechtbringung" hier passen sollte. Den Character der Züchtigung hat ja hier das Leiden für den Knecht Gottes selbst, den absolut Gerechten. Nicht das bloße Leiden, die Züchtigung liegt auf ihm. Das erfordert nothwendig, daß die Strafe von dem Princip der Vergeltung ausgeht und daß der Knecht Gottes stellvertretend für uns eintritt. נרפא Prät. Niph., also: es ist uns Heilung widerfahren. רפא

mit ל in der Bed. Heilung bringen, auch in C. 6, 10 und außerdem nirgends. Die Heilung ist individualisirende Bezeichnung der Befreiung von Sündenstrafen, dadurch hervorgerufen, daß unter ihnen die Krankheit eine so bedeutende Stellung einnimmt und daher im Vorh. so stark hervorgetreten war. Der Ausdruck zeigt im Einklange mit dem Apostolischen Citat deutlich, daß die Strafleiden den Redenden schon auflagen, daß sie nicht etwa blos von zukünftigen Uebeln durch die Stellvertretung befreit wurden, sondern daß der Sünde unzertrennliche Begleiterin, die Strafe, schon vorhanden war und durch ihn hinweggenommen wurde.

V. 6. Wir Alle irrten wie die Schaafe, wandten uns ein Jeder seines Weges, und der Herr ließ treffen ihn die Missethat unser Aller. Calvin: Ut melius infigat animis hominum beneficium mortis Christi, ostendit, quam necessaria sit ista sanatio, cujus prius mentionem fecit. — Est hic elegans antithesis. Nam in nobis dissipati sumus, in Christo collecti; aberramus natura atque in exitium praecipites agimur, in Christo viam reperimus, qua ad salutis portam ducamur, obruunt nos scelera nostra, at transferuntur in Christum, a quo exoneramur. Wir alle, zunächst die Mitglieder des Bundesvolkes, aber nicht im Gegensatze gegen die übrigen Menschen, sondern weil des allgemeinen menschlichen Looses mit theilhaftig. Wie die Heerde, die irrende. Wir wandten uns ein Jeder seines Weges, wir gingen einsam, verlassen, elend durchs Leben, von Gott dem guten Hirten getrennt und seiner Hirtensorge entbehrend. Nach Hofmann soll das Irren nur die Straffälligkeit, nicht das Elend der Redenden bezeichnen und auch das: wir wandten u. s. w. soll sagen, daß sie selbstgewählte Wege, nicht aber daß sie traurig und elend dahergegangen. Dagegen aber spricht der gewöhnliche Gebrauch des Bildes. In Ps. 119, 76: „Ich irre wie

ein verlorenes Schaaf, suche deinen Knecht, ist das Irren bildliche Bezeichnung der Heilslosigkeit. Das Elend des Zustandes bezeichnet das Bild der zerstreuten Herde auch in 1 Kön. 22, 17: „ich sah ganz Israel zerstreut auf den Bergen, wie die Schaafe, die keinen Hirten haben", Michaelis: nihil tam miserum quam oves sine pastore, quod scriptura toties repetit, Num. 27, 17 etc. Als Commentar über unsere St. kann Ezech. 34, 4—6 dienen; darnach wird man an die Entbehrung der Hirtensorge denken müssen: „Und sie zerstreuen sich ohne Hirten und werden zur Speise allen Thieren des Feldes. Es irren meine Schaafe auf allen Bergen und auf jedem hohen Hügel und über das ganze Land sind meine Schaafe zerstreut, und ist nicht der sich um sie kümmere, noch der sie suche." Sehr bestimmt wird der Vergleichungspunkt auch in Matth. 9, 36 angegeben: *ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν, ὅτι ἦσαν ἐσκυλμένοι καὶ ἐῤῥιμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα.* Allerdings ist das sich Wenden auf den eigenen Weg sündhaft, vgl. C. 56, 11, aber hier wird weniger die Seite der Sünde, wie die des Elendes in's Auge gefaßt. Als ein Hauptgrund des Irrens der Schaafe wird die schlechte Beschaffenheit des Hirten zu betrachten seyn, vgl. Jerem. 50, 6 „Umkommende Schaafe war mein Volk, ihre Hirten führten sie in die Irre", Joh. 10, 8: *πάντες ὅσοι πρὸ ἐμοῦ ἦλθον, κλέπται εἰσὶ καὶ λῃσταί.* **פגע** mit ב treffen, also in Hiph. treffen lassen. Die Missethaten der Gesammtheit treffen den Knecht Gottes in ihren Strafen, aber nach biblischer Anschauung können diese Strafen nur als solche über ihn kommen, nur indem er für die Sünder stellvertretend eintritt, und nicht so, daß er um der ihm fremdgebliebenen Schuld Anderer willen litte. Durch dieß Werfen der Schuld auf den Knecht Gottes nun wird der Zustand der Hirtenlosigkeit aufgehoben, die Heerde aus ihrer Zerstreuung gesammelt. Die Scheidewand der Schuld, welche

sie von Gott, der Quelle des Heiles, trennte, ist nun durch seine Stellvertretung niedergerissen, und das: der Herr ist mein Hirte, wird nun zur Wahrheit, vgl. Joh. 10, 4.

V. 7. Er ward bedrängt, und da er geplagt ward, thut er seinen Mund nicht auf, wie das Lamm, das zum Schlachten geführt wird und wie ein Schaaf, welches verstummt vor seinen Scheerern, und er thut seinen Mund nicht auf. Es wird hier die Art und Weise beschrieben, wie der Knecht Gottes solches Leiden ertrug. Sie geht mit Nothwendigkeit daraus hervor, daß dasselbe ein stellvertretendes war. Die Stellvertretung setzt die freiwillige Uebernahme voraus und diese hat die Geduld zu ihrer Begleiterin. Zuerst wird der Inhalt von V. 6 noch einmal in dem נגש, er ward bedrängt, zusammengefaßt, dann wird dieser Zustand des Knechtes Gottes mit seinem Betragen in Verbindung gesetzt, was erst in dieser Verbindung in seiner ganzen Hoheit erscheint. נגש ist Präter. in Niph., nicht wie Beck meint, 1 Fut. Kal. Denn das Fut. würde hier auffallend seyn, das V. hat sonst das Fut. auf o, das Suff. fehlt, und der Sinn paßt nur bei der unhaltbaren Annahme, daß in V. 1—10 die Heiden reden. Das Niph. kommt vor von dem durch die Philister bedrängten Israel in 1 Sam. 13, 6, von den durch schwere Strapazen Bedrängten in 1 Sam. 14, 24. נגש und נענה, gedemüthigt, unterdrückt, mißhandelt werden, sind an sich nicht wesentlich verschieden, nur wegen der Verbindung und des in ihr liegenden Contrastes wird derselbe Zustand noch einmal durch ein ungefähr gleichbedeutendes Wort bezeichnet. Das: und Er, sondert das נענה von dem Vorigen ab und verbindet es mit dem Folg. Die Erklärung: er ward gemißhandelt aber er litt geduldig, hat gegen sich, daß das Niph. hier nicht gleich nacheinander in verschiedener Bedeutung stehen kann. Der Begriff der Geduld wäre hier nicht Nebenbegriff, er wäre die Hauptsache und könnte also

einer stärkeren Bezeichnung nicht entbehren. In יפתח hat die wirkliche Zukunft die ideale Vergangenheit verdrängt: es zeigt, daß die vorherg. Präterita als prophetische zu nehmen sind, daß der Sache nach das Leiden des Knechtes Gottes nicht weniger zukünftig ist, als seine Verherrlichung. Das Lamm weist zurück auf Exod. 12, 3 und bezeichnet Christum als das wahre Passalamm. Mit Beziehung auf u. V. nennt Johannes der Täufer Christum das Lamm Gottes, Joh. 1, 29, vgl. 1 Petr. 1, 18. 19. Agpsch. 8, 32. 35. Weil aber hier zunächst nicht die stellvertretende Eigenschaft des Leidens Christi in Betracht kommt, sondern seine Geduld in demselben, so wird dem Lamme noch das weibliche Schaaf hinzugesellt, und zwar nicht im Verhältnisse zu seinen Schlächtern, sondern zu seinen Scherern. Die letzten Worte: und er thut seinen Mund nicht auf, sind nicht mit einigen auf das Lamm zu beziehen, wogegen schon spricht, daß das unmittelbar vorherg. רחל Femin. ist, sondern wie das erste auf den Knecht Gottes. Es ist nachdrückliche Wiederholung, welche die Aufmerksamkeit auf diesen Zug hinlenken soll, vgl. den Schluß von V. 3. Gen. 49, 4. Richt. 5, 16. Die Erfüllung zeigt 1 Petr. 2, 23: ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπείλει, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως. Und schon Matth. 27, 12—14: καὶ ἐν τῷ κατηγορεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν πρεσβυτέρων οὐδὲν ἀπεκρίνατο: τότε λέγει αὐτῷ ὁ Πιλάτος· οὐκ ἀκούεις πόσα σου καταμαρτυροῦσι; καὶ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα, ὥστε θαυμάζειν τὸν ἡγεμόνα λίαν, vgl. 26, 62. Mr. 15, 5. Luc. 23, 9. Joh. 19, 9.

Die dritte Unterabtheilung der Hauptmasse, V. 8—10, schildert die Belohnung des Knechtes Gottes, in Ausführung des: vor ihm werden Könige ihren Mund verschließen, in C. 52, 15, so wie des: er wird erhöht seyn, in V. 13.

V. 8. Aus Bedrängniß und aus Gerichte ward er entnommen, und sein Geschlecht — wer kann es aus-

denken; denn hinweggenommen ward er aus dem Lande der Lebendigen wegen des Frevels meines Volkes, deren die Strafe. Gott, ist der Sinn, nimmt ihn zu sich aus schwerer Bedrängung und er, der scheinbar spurlos Vernichtete, erhält ein unendlich zahlreiches Geschlecht (vgl. Joh. 12, 32: κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν), zum verdienten Lohne dafür, daß er durch seinen gewaltsamen Tod die Sünden des Volkes abgebüßt, dieses vom Verderben befreit und sich zum Eigenthum erworben hat. עצר, Bedrängniß, wie Ps. 107, 39, eig. nach der Bed. des V. Einschließung, Hinderung. Daß hier nicht an eigentliches Gefängniß zu denken, zeigt das Vorige, wo die Uebel eingehender geschildert werden, aus denen der Knecht Gottes hier befreit wird. Da ist nicht von Gefangenschaft die Rede, sondern von Mißhandlung und Kränkung. משפט wird gewöhnlich auf das Gericht bezogen, welches die Feinde des Knechtes Gottes über ihn hielten. Das vorausgeschickte עצר gibt dann die nähere Bestimmung des Gerichtes, zeigt, daß, was sich formell als Rechtsverfahren darstellt, in der Sache schwere Mißhandlung ist. Zugleich aber dient auch das משפט dem עצר zur Begränzung. Wir sehen daraus, daß, wie es in der Geschichte Christi der Fall war, der Haß der Feinde sich innerhalb der Schranken eines Rechtsverfahrens bewegte. Hinter dem menschlichen Gerichte aber ist das göttliche verborgen, Jerem. 1, 16. Ez. 5, 8. Ps. 143, 2. Dieß zeigt das Vorherg., wo das Leiden des Knechtes Gottes so nachdrücklich und wiederholt als von Gott über ihn verhängte Sündenstrafe bezeichnet wird. לקח mit מן entnommen werden, Stier: dem Leiden entrückt, entnommen durch rettende Herübernahme zu Gott, in das jenseitige Land. Diese Auffassung, nach der sich die Worte auf die Verherrlichung des Knechtes Gottes beziehen, ist die kirchlich recipirte. Ihr folgt die Vulg.: de angustia et judicio sublatus est; Hieronymus z. d. St.:

de tribulatione atque judicio ad patrem victor ascendit, Jo. H. Michaelis: exemtus et ad dextram majestatis assumtus est. Mehrere beziehen die Worte noch auf die Erniedrigung des Knechtes Gottes: durch die Bedrängung und das Gericht wurde er zur Strafe geschleppt. Allein die Schilderung der bloßen Leiden des Knechtes Gottes hat der Pr. schon mit V. 3 beendigt — V. 4—7 legen die Ursache seines Leidens und sein Betragen in dems. dar; das bloße לקח kann nicht heißen: zur Strafe geschleppt werden — dann würde, wie in Prov. 24, 11: zum Tode, hinzugefügt seyn; das מן ist in der Bed. aus zu nehmen, wie in dem folg. מארץ, vgl. 2 Kön. 2, 3. 9, wo das לקח mit מן nehmen von. Hier, wie in jenen beiden St., die sich auf die Himmelfahrt des Elias beziehen, wird deutlich angespielt auf Gen. 5, 24, wo es von Henoch heißt: „und er war nicht mehr, denn Gott hatte ihn genommen." — Und sein Geschlecht, wer kann es ausdenken? דור, eigentlich Kreis, ist nicht bloß die Gemeinschaft der durch Gleichzeitigkeit, sondern auch der durch die Gesinnung Verbundenen, die schlechte und die gute *). So das Geschlecht der Kinder Gottes in Ps. 73, 15, das gerechte Geschlecht in Ps. 14, 5, das Geschlecht der Rechtschaffenen in Ps. 112, 2. Hier ist das Geschlecht des Knechtes Gottes der Verein derer, die von seinem Geiste beseelt, von seinem Leben erfüllt sind. Dieser wird nach seinem Heimgange zu einer unermeßlichen Größe anwachsen. שוח und שיח, sinnen, wird gewöhnlich mit ב des Gegenstandes verbunden, kommt aber auch in Ps. 145, 5, mit dem Accus. in der Bed. sinnen über etwas vor. Angespielt wird, wie es scheint, auf die Verheißung an Abraham Gen. 13, 16: „und ich mache

---

*) Gesenius: neglecta aetatis notione saepe est genus hominum, in bonam partem —, in malam partem —; und in Bezug auf die vorliegende Stelle: genus ejus, servi Jehovae, sunt homines, qui iisdem cum illo studiis tenentur. Ebenso Maurer, unter Berufung auf Ps. 14, 5. 24, 6.

deinen Saamen wie den Staub der Erde, daß, wenn ein Mann den Staub der Erde bestimmen kann, auch dein Saame soll bestimmt werden", eine Verheißung, welche ihre volle Erfüllung erst durch den Knecht Gottes erhielt. Der gegebenen Erkl. folgten schon die LXX: τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται. Ihr am nächsten kommt die Erkl.: wer kann seine Nachkommenschaft ausdenken, gegen welche entscheidet, daß in der Bed. der Nachkommenschaft das דור nie vorkommt. Die Parallelst. V. 10: er wird Samen oder Nachkommenschaft sehen", auf welche diese Erkl. sich beruft, bleibt auch für unsere Auffassung. Denn da die Nachkommenschaft eine geistliche ist, so ist sie in der Sache mit dem Geschlechte hier identisch. Es ist aber von vornherein zu erwarten, daß dieselbe Sache nach verschiedenen Seiten bezeichnet werden wird. Wird Geschlecht in der Bedeutung der Nachkommenschaft genommen, so würde das: er wird Saamen sehen, eine bloße Wiederholung seyn. Das Passende des Sinnes nach der geg. Erkl. tritt besonders in's Licht, wenn beachtet wird, daß wir in V. 8—10 die Ausführung desjenigen haben, was in dem Grundriß von der ehrfurchtsvollen Huldigung der vielen Völker und Könige gesagt worden. Eine ganze Anzahl von abweichenden Erkl. nimmt das דור in unerweislicher Bed. So die Uebers. Luthers: „Wer will seines Lebens Länge aussprechen"; die von Hitzig: sein Geschick; von Beck: seinen welthistorischen Character; von Knobel: seine Wohnung, d. h. sein Grab, wer bedachte. Die Bed. Wohnung liegt dem דור ganz fern. In Jes. 38, 12 ist דור die Zeitgenossenschaft, der der Sterbende entnommen und die ihm entzogen wird. „Mein Geschlecht wird weggerissen und fortgeführt von mir, wie ein Hirtenzelt", klagt dort der sterbende Hiskias. Unzulässig ist auch die Erklärung: wer von seinen Zeitgenossen wird es bedenken oder bedachte es. Denn את, die nota accus., kann nicht vor dem Nominat. absol. stehen — in Neh. 9, 34 ist dieser Gebrauch

keinesweges sicher, und jedenfalls kann von der Sprache des Nehemias nicht auf die des Jesaias geschlossen werden; die Ellipse „die wahre Ursache seines Todes", „seines Todes Bedeutung, Frucht, die dahinter liegende Rettung" (Stier) ist eine sehr harte; und der Sinn, der mit solchen Opfern erkauft wird, ist ein ziemlich gewöhnlicher, in diesem Zusammenhang und im Verhältniß zu C. 52, 15 wenig passender. — Denn hinweggenommen ward er aus dem Lande der Lebendigen wegen des Frevels meines Volkes, deren die Strafe. Es wird hier der Grund angegeben, weshalb der Knecht einen so herrlichen Lohn erhält, weshalb ihm, nachdem er zu Gott entrückt worden, ein unsäglich großes Geschlecht zu Theil wird. Er hat diesen Lohn verdient dadurch, daß er für die Sünden des Volkes stellvertretend gebüßt hat. Das erste Glied darf nicht von dem zweiten: wegen des Frevels u. s. w. abgesondert werden. Denn nicht daß der Knecht Gottes überhaupt einen gewaltsamen Tod erlitten, sondern daß er denselben übernommen um der Sünde des Volkes willen, ist Grund seiner Verherrlichung. נגזר, eig. abgeschnitten werden, kommt nie, auch nicht an den dafür angeführten St. Ps. 88, 6 Klagel. 3, 54 von einem ruhigen und natürlichen, immer von einem gewaltsamen frühzeitigen Tode vor. Auch das verwandte נגרז hat in Ps. 31, 23 die Bed. der Ausrottung. למו, poet. Form für להם, ist auf das Coll. עם zu beziehen. Davor ist das Relat. zu ergänzen: wegen der Sünde meines Volkes, dem die Strafe, s. v. a. deß die Strafe eigen war, dem sie gebührte. Stier entschließt sich lieber zu der allergewaltsamsten Auffassung, als daß er sich zur Anerkennung dieses so einfachen Sinnes bequemt, der, wie er sagt „nur in der abgewiesenen Stellvertretungstheorie denkbar ist, wo der Eine dem Anderen das Leid erspart." Mehrere nehmen das Suff. in למו als Singul.: wegen des Frevels meines Volkes ward Strafe ihm. Und es fehlt allerdings nicht an

Stellen, wo die Annahme, daß das Suff. מוֹ den Singul. bezeichne, einigen Schein hat. Doch verliert sich überall dieser Schein bei näherer Betrachtung*). Dazu kommt, daß, wie schon bemerkt wurde, die Lostrennung der beiden Glieder von einander wegen des Sinnes nicht statthaft ist. — Das עַמִּי, mein Volk, beseitigt die Annahme der antimess. Ausll., daß in V. 1—10 die Heiden reden. Es ist ein einzelnes Volk, dem die Redenden angehören, das Bundesvolk, dem die Versöhnung und Stellvertretung des Knechtes Gottes zunächst zu Gute kam, vgl. das σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν in Matth. 1, 21, ja gewissermaßen allein, indem die gläubigen Heiden als Adoptivsöhne in dasselbe aufgenommen wurden. Die Aushülfe: Jeder Einzelne der Heiden oder ihrer Fürsten sagt, daß wegen der Sünde seines Volkes, also auch der seinigen, der Knecht gelitten habe," ist eine gezwungene. Ebenso verwerflich ist die Annahme, daß ein Repräsentant der Heidenwelt rede. Die ganze Heidenwelt kann nicht als Volk bezeichnet werden.

V. 9. Und man gab ihm bei Bösen sein Grab, und bei einem Reichen in seinem Tode, weil er kein Unrecht gethan und kein Trug in seinem Munde. ויתן steht absichtlich ohne bestimmtes Subject, s. v. a. es ward ihm gegeben, Ewald §. 273 a. Das handelnde Subject konnte gar nicht näher bezeichnet werden, weil es ein doppeltes war. Menschen bestimmten ihm das schimpfliche Begräbniß bei Missethätern, durch Gottes Fügung erhielt er das ehrenvolle bei einem

---

*) Das doppelte לָמוֹ in Deut. 33, 2 bezieht sich auf Israel, nicht auf Gott. Zu dem לָמוֹ in Jes. 44, 15 bemerkt J. H. Michaelis: iis, talibus diis, v. 7. Aber das Suff. geht vielmehr auf die Bäume, V. 14, vgl. das מֵהֶם in V. 15. Der Sinn ist bei dieser Bez. viel nachdrücklicher. In Hi. 22, 2 steht מַשְׂכִּיל collectivisch. In Ps. 11, 7 erklärt sich das Pluralsuff. aus dem Reichthum und der Fülle des göttlichen Wesens. Das sind alle von Ewald §. 247 d. angeführte St.

Reichen, und zwar um seines unschuldigen Leidens willen, als Vorspiel der größeren Verherrlichung, die zum Lohne ihm ertheilt werden sollte, als Vorbild des: „mit den Starken wird er Beute theilen,“ in V. 12. Die Bösen, die in dem Begräbniß von Anderen abgesondert werden, können nur die eigentlichen Missethäter seyn, die Frevler in V. 12. Die Verbrecher erhielten unter Israel ein schimpfliches Begräbniß. So sagt Josephus Arch. 4 C. 8 §. 6: ὁ δὲ βλασφημήσας θεὸν καταλευσθεὶς κρεμάσθω δι᾽ ἡμέρας, καὶ ἀτιμῶς καὶ ἀφανῶς θαπτέσθω. Maimonides (bei Iken z. d. St. in der bibl. Hagana II, 2): Interfecti a domo judicii nequaquam sepeliuntur in sepulchris majorum suorum, sed duo sepulchreta a domo judicii ordinata sunt pro iisdem, unum pro lapidatis et combustis, alterum pro decollatis atque strangulatis. Wie der Pr. im vor. V. gesagt hatte, daß der Knecht Gottes einem Missethäter gleich eines gewaltsamen Todes sterben werde, so sagt er hier, daß man ihm auch ein gemeinsames Begräbniß mit hingerichteten Missethätern bestimmt habe. Und bei einem Reichen (gab man sein Grab) in seinem Tode: man gab ihm erst bei Bösen sein Grab, aber in der That erhielt er es bei einem Reichen, indem Gottes Fürsorge über den heiligen Leichnam seines Knechtes waltete. Das ויתן sofern es sich auf das erste Glied bezieht, erhält durch das zweite seine Beschränkung. Die Worte hatten vor der Erfüllung den Character eines heiligen Räthsels, die Erfüllung aber hat dieß Räthsel gelöst. Die Bezeichnung Josephs von Arimathia als ἄνθρωπος πλούσιος in Matth. 27, 57 gilt einem ausdrücklichen Citate gleich. Obgleich der Singular gewiß durch besondere göttliche Fügung gewählt wurde, so kann man doch annehmen, daß zunächst der Reiche hier, im Gegensatz gegen die Bösen, eine ideale Person ist, der personificirte Gattungsbegriff. In seinem Tode ist der Sache nach s. v. a., nachdem er gestorben, ohne daß man deshalb daran denken

dürfte, dem ב die Bed. nach zu geben. Vielmehr bezeichnet der Tod den Zustand des Todes, das im Tode steht entgegen dem: im Leben. Ganz gleich Levit. 11, 31: „jeder der sie berührt in ihrem Tode," f. nachdem sie gestorben sind. Dann 1 Kön. 13, 31: „In meinem Tode sollt ihr mich begraben in dem Grabe." Der Plural מותים, die Tode, die Todeszustände, kann nicht als Beweis angeführt werden, daß das Subject der Weissagung ein Collectivum seyn müsse. Denn dann würde vielmehr der Plur. des Suff. stehen (Ps. 78, 64 ist eine seltene Ausnahme) und in Ez. 28, 8. 10 ist ebenfalls von dem Tode im Plur. die Rede. Der Plur. ist dem Plur. חיים Leben nachgebildet, weshalb es ziemlich nahe liegt ארץ חיים im vor. V. vom Lande des Lebens zu erklären, st. des Landes der Lebendigen. Hier kann der Plur. um so weniger Bedenken haben, weil nicht vom Sterben die Rede ist, sondern von dem bleibenden Zustande des Todes. Weil er kein Unrecht gethan u. s. w. על bezeichnet sehr häufig die Ursache, auf der die Wirkung ruht, z. B. 1 Kön. 16, 7. Ps. 44, 23. 69, 8. Jerem. 15, 15. Hi. 34, 36. Der ganze folgende Satz wird als Nomen behandelt. Gew. wird erklärt: obgleich er u. s. w. Allein dieser Gebrauch des על ist ein ganz vereinzelter, er kommt nur in zwei St. des Buches Hiob vor, 10, 7. 34, 6. Die erstere Erkl. findet sich schon bei den Alex.: ὅτι ἀνομίαν οὐκ ἐποίησε. Daß die Unschuld negativ und äußerlich bezeichnet wird (חמס und מרמה sind grobe Sünden), hat seinen Grund in der im Vorherg. bezeichneten Absicht der Feinde ihm sein Grab bei Bösen zu geben. Weil er nicht gehandelt wie diese, so sorgte Gott dafür, daß er nicht ihr schmachvolles, sondern daß er ein ehrenvolles Begräbniß erhielt. In Beziehung auf u. St. heißt es in 1 Petr. 2, 22: ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ. An die Stelle der Gewalt wird absichtlich die Sünde gesetzt. — Gegen die gegebene Erkl. hat Hofmann eingewandt

1. „Woran soll man im Texte diesen Gegensatz (der nach unserer Erkl. in den Worten: man gab ihm bei Bösen sein Grab, und bei einem Reichen in seinem Tode stattfindet) erkennen? Es bleibt keine Spur von Gegensatz, wenn er nicht in רשעים und עשיר enthalten ist. Sind das auch wirklich so widerstreitende Begriffe, daß sie allein ausreichen zwei Sätze gegen einander zu stellen, die sonst aussehen, als ob sie dasselbe wollen." Dabei wird übersehen, daß die Bösen speciell Missethäter sind, denn nur diese hatten ein eigenthümliches Begräbniß, und daß nicht das allgemeine Verhältniß der Bösen und der Reichen zu einander in Betracht kommt, sondern speciell das Verhältniß, in dem sie in Bezug auf das Begräbniß zu einander stehen. Wird dieß beachtet, so zeigt sich gleich, daß der Gegensatz scharf genug bezeichnet ist. Wie der Reiche und das stolze Grab eng zusammengehören, das zeigen z. B. Jes. C. 22, 16. Hi. 21, 32. Matth. 27, 57. Es muß also eine entgegengesetzte Thätigkeit seyn, wodurch dem Knechte Gottes sein Grab bei Bösen und bei einem Reichen zugetheilt wurde. 2. „Reich zu seyn ist nicht an sich eine Sünde, welche ein unehrliches Begräbniß verdiente, geschweige, daß sie es bekäme; aber bei einem Reichen sein Grab zu finden, ist auch keine Entschädigung des Gerechten für die Unehre, den Tod eines Verbrechers gestorben zu seyn." Aber die Bedeutung des Vorganges erhellt schon daraus, daß der erste Evangelist ihn so ausführlich berichtet, Matth. 27, 57—61. Man vgl. wie Johannes in C. 19, 33 ff. den Umstand hervorhebt, daß Christo nicht, wie den Missethätern, die Beine zerbrochen wurden. Im Kleinen bereitet sich das Große vor und wird dadurch vorgebildet. Als symbolisch bedeutsam werden wir freilich das Begräbniß bei einem Reichen, obgleich es schon als erster Anfangspunkt der Erhöhung von nicht geringer Wichtigkeit ist, im Zusammenhange mit dem vorigen und dem folgenden V. zu fassen haben. Wie sollte es dieß aber auch nicht seyn, da das

Begräbniß des Knechtes Gottes bei dem Reichen voraussetzt, daß der Reiche selbst für ihn gewonnen worden? Noch hat man eingewandt, Christus sey nicht mit Joseph, sondern nur in seinem Grabe begraben. Aber ideal genommen hat das mit seine völlige Berechtigung. Man vgl. C. 14, 19, wo zu dem Könige von Babel gesagt wird: „du aber wirst aus deinem Grabe geworfen," obgleich er leiblich noch gar nicht im Grabe gewesen war. Dahin zu kommen aber hatte er wie seine Vorfahren ein Recht, dort hatte er ideal genommen seinen Platz. — Beck meint: „Die Orthodoxen befinden sich bei diesen Worten in einer wunderlichen Verlegenheit." Das ist doch eine seltsame Verwechselung der Stellungen. Verlegenheit ist das Merkmal alles dessen, was die nicht schriftgläubige Exegese in diesem V. vorbringt. Sie concentrirt sich in dem עשיר. Die mannigfachsten Einfälle sind hier ebenso viele Symptome rathloser Verlegenheit. Nach Mehreren soll der Reiche hier in dem Sinne des Gottlosen stehen. Darin waren leider schon Luther (Randgl.: „Reicher, der sein Thun auf Reichthum setzt, d. i. ein Gottloser") und Calvin vorangegangen. Daß der Reiche ohne weiteres für den Gottlosen stehen könne, kann weder durch Hi. 27, 19 erwiesen werden, denn dort ist der Reiche nach dem Zusammenhange s. v. a. der Böse trotz seines Reichthums, noch durch das Wort des Herrn in Matth. 19, 23: δυσκόλως πλούσιος εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Denn was der Herr hier auf Grund einer besonderen Veranlassung von dem Reichen sagt, das gilt auch von dem Armen. Die Armuth führt nicht minder wie der Reichthum Hindernisse der Bekehrung mit sich, die nur durch die Allmacht der göttlichen Gnade überwunden werden können. Nach Matth. 13, 22 erstickt nicht minder, wie der Betrug des Reichthums, auch die Sorge das Wort, deren Gefährlichkeit der Herr in Matth. 6, 25 ff. eingehend darlegt. „Armuth und Reichthum gib mir nicht" — heißt es in Prov. 30,

8. 9. — „Ich möchte sonst, wo ich satt würde, verläugnen und sagen: wo ist der Herr? und wo ich zu arm würde, möchte ich stehlen und mich an dem Namen meines Gottes vergreifen.“ Daß die Gefahren des Reichthums öfter in der Schrift hervorgehoben werden, wie die der Armuth, hat darin seinen Grund, daß der erstere mit einem blendenden Schein umgeben ist, und daß es daher gilt, diejenigen zu warnen, die geneigt sind, ihn zum höchsten Gute zu wählen. Mit Recht erinnert Stier an die Verheißungen irdischen Segens für die Gottesfurcht. Man übersehe aber nicht, daß der Reiche hier speciell nach seinem Begräbniß in Betracht kommt. Der Prophet würde nicht bloß davon ausgehen, daß alle Reichen Bösewichter, sondern auch ohne weiteres voraussetzen, daß alle Reichen ein unehrliches Begräbniß erhalten. Davon weiß die Parabel vom reichen Mann in Luc. 16, 22 nichts: ἀπέθανε δὲ καὶ ὁ πλούσιος καὶ ἐτάφη, seinem Reichthum gemäß; erst in der Hölle bekommt er seinen Lohn. Gegen Gesenius bemerkt Hitzig: „Jener Uebergang der Bedeutung ist eine Fabel.“ Er will nach dem Vorgange von Martini das עשיר aus dem Arabischen ableiten. Dagegen aber bemerkt wieder Gesenius in dem thes.: sed haud minoribus difficultatibus laborat ea ratio, qua improbitatis significatum voluerunt Martinius et Hitzigius, collata nimirum radice عثر, caespitavit. Tum enim haec radix nullam prorsus cum verbo עשר necessitudinem habet, ita ut עשיר h. l. ἁπ. λεγ. esset; tum caespitandi vis in hoc verbo apud Arabes nusquam ad peccatum, licet ad fortunam adversam, translata est. Wäre es bei so häufigen Worten erlaubt in den Dialecten herumzusuchen, so wäre das Geschäft des Auslegers ein sehr undankbares. Auch die gewöhnlich passive Form begünstigt diese Erklärung nicht. Nach Beck soll עשיר eine andere Form für עריץ seyn! Andere wollen die Lesart ändern. Ewald will עשיק lesen, Böttcher

עשׁי רע. Gegen alle diese Muthmaßungen spricht noch, daß nach ihnen der V. blos zur Beschreibung der Erniedrigung des Knechtes Gottes gehören würde, da doch die Schilderung der Verherrlichung schon im vor. V. begonnen hatte. — Für בְּמוֹתָיו, in seinem Tode, wollen Gesenius u. A. lesen בָּמוֹתָיו, angeblich seinen Grabhügel. Allein dagegen spricht, auch abgesehen von der Willkürlichkeit der Vocaländerung, daß במה nie von dem Grabe vorkommt. Nach Ges. soll das במות in Ez. 43, 7 Gräber bedeuten; allein die gewöhnliche Bed. Höhen ist auch dort beizubehalten. Geistig genommen waren die Heiligthümer des Herrn zu Höhen geworden.

V. 10. Und dem Herrn gefiel es ihn schmerzlich zu zermalmen: wenn seine Seele Erstattung gegeben, wird er Saamen sehen, lange leben, und das Gefallen des Herrn wird durch seine Hand gedeihen. Dem Herrn gefiel es — dieß Gefallen des Herrn ist kein aus Willkür hervorgehendes. Der Grund, auf dem es beruht, ist schon im Vorigen ausführlich dargelegt — durch die stellvertretende Kraft dieses Leidens soll dem menschlichen Geschlechte Frieden bereitet werden — und da dieser Zweck auf dem göttlichen Wesen, auf Gottes Barmherzigkeit beruht, so ist auch die Wahl des Mittels, durch das er allein erreicht werden konnte, da ohne Verletzung des göttlichen Wesens die Sünde nicht ungestraft bleiben durfte, auf das göttliche Wesen zurückzuführen. Hier wird der Grund, auf dem das Gefallen ruht, im gleich Folg. angegeben, ein Verhältniß, welches durch die deutliche Beziehung, in der das חפץ יהוה des Schlusses zu dem יהוה חפץ des Anfanges steht, ausdrücklich bezeichnet wird, s. v. a. und zwar deshalb, damit er nach dargebrachtem Schuldopfer, Nachkommenschaft sehe u. s. w. Danach hat das Gefallen des Herrn sein Absehen darauf, daß der Wille des Herrn verwirklicht, sein Knecht verherrlicht, das Heil der Menschen gefördert werde.

„Ihn schmerzlich zu zermalmen." חלה krank seyn, dann Schmerzen leiden, so das Niphal in Am. 6, 6, das Partic. נחלה in der Bed. schmerzlich in Nah. 3, 19. Jerem. 14, 17 und a. St., in Hiph. schmerzlich machen Micha 6, 13. Gegen die Erkl.: dem Herrn gefiel es ihn zu zermalmen, er hat ihn krank gemacht, spricht, daß bei החלי die Cop. und das Suff. fehlt. Das Wort schleppt in unangenehmer Weise nach. Dann ist die angef. St. des Micha dagegen entscheidend. „Wenn seine Seele Erstattung gegeben." Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß formell die Seele es ist, welche die Erstattung gibt. Die Erkl. von Knobel: seine Seele stellt sich, hat keine Rechtfertigung im Sprachgebrauch. שים ist kein Reflex. Ebensowenig wird man mit Hofmann annehmen dürfen, daß תשים zweite Person und Anrede an Jehova sey. Dagegen spricht nicht nur, daß vorher und nachher von Jehova die Rede ist, sondern auch als materieller Grund, daß Schuldopfer und überhaupt alle Opfer nie von Gott, immer an Gott dargebracht werden. Daß die Darbringung des Opfers von dem Knechte Gottes ausgeht, dafür spricht auch, daß er nach dem Folgenden die Belohnung für das verdienstliche Werk erhält. Auf der andern Seite aber wird der Sache nach die Seele das Dargebrachte, die Erstattung sein müssen. Denn es ist kaum denkbar, daß hier grade das fehlen sollte, worauf es besonders ankommt. Wer die Erstattung darbringt, ist schon aus dem Vorigen hinreichend klar, aber was er als Erstattung darbringt, das mußte bestimmt hervorgehoben werden. Ferner, die Seele ist bei den Opfern grade das, worauf es ankommt, so daß, wenn ihrer in einem Zusammenhange gedacht wird, in dem von Opfern gehandelt wird, von vorn herein wahrscheinlich ist, daß sie Object des Opferns sein werde. In Levit 17, 11 heißt es: „denn die Seele des Fleisches ist im Blute, und ich gebe es euch auf den Altar zu sühnen eure Seelen, denn das Blut sühnet die Seele."

A.: durch die Seele, vi animae in eo sanguine constantis*). Als das Leidende betrachtet ist die Seele hier also in hohem Grade an ihrer Stelle, und daß sie in dieser Eigenschaft hier vorkomme, daran kann um so weniger Zweifel seyn, da sie noch zweimal in V. 11. 12 von dem natürlichen Seelenleben des Knechtes Gottes steht, welches dem Leiden und dem Tode hingegeben ward. Dagegen aber als das Handelnde betrachtet steht die Seele hier jedenfalls ziemlich müßig, wie schon aus der Annahme Mehrerer hervorgeht, die Seele stehe hier einfach für das Personalpronomen, seine Seele s. er, ein Sprachgebrauch, der sich zwar wohl im Arabischen, nicht aber im Hebr. findet. Genau geredet gehört die Darbringung des Opfers nicht der Seele, sondern dem Geiste des Knechtes Gottes an, vgl. Hebr. 9, 14, wonach Christus διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ, und in Bezug auf den Unterschied von Seele und Geist m. Comm. zu den Ps. Th. 4 S. 662. Wie wird es nun möglich seyn, unsere beiden Ergebnisse, daß formell die Seele das Opfernde ist, materiell das Geopferte, in Einklang zu bringen? Durch die Annahme, daß der Seele hier rednerisch als Handlung beigelegt wird, was der Sache nach an ihr geschieht. Man darf nur übersetzen: wenn seine Seele ein Schuldopfer setzt oder gibt, denn setzen steht hier wie so oft in dem Sinne des Gebens, vgl. Ez. 20, 28, wo es in diesem Sinne auch in Bezug auf das Opfer vorkommt. Der Sache nach aber ist dieß s. v. a., wenn sie ein Schuldopfer abgibt, oder wenn er, der Knecht Gottes, sie als Schuldopfer

---

*) So Bähr, Symbolik 2 S. 207: „Nicht das Materielle im Blute macht es zum Sühnmittel, sondern der נפש, der mit ihm verbunden, der in ihm, dessen Werkzeug und Träger es ist, gibt ihm sühnende Kraft. — — Der נפש ist also das Centrum, um das sich zuletzt Alles dreht. Dieß bestätigt sich noch insbesondere dadurch, daß auch das Object der durch den נפש im Opferblute zu bewirkenden Sühne nach unserer St. der נפש des Opfernden ist."

darbringt. Analog ist es, wenn in Hi. 14, 22 die Seele des Verstorbenen wehklagt, verwandt auch Apoc. 6, 9, wo den gemordeten Seelen nur deshalb Leben geliehen wird, damit sie dasjenige aussprechen, was der Gedanke an sie combinirt mit den Zeitverhältnissen als Resultat ergab. Gewissermassen analog ist auch C. 60, 7, wo es von den Opferthieren heißt: „sie besteigen zum Wohlgefallen meinen Altar." Daß die Seele der Sache nach das Dargebrachte ist, das wird auch bestätigt durch die merkwürdigen Beziehungen auf unsere Worte in den Reden des Herrn. Der Herr sagt in Joh. 10, 12: ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός· ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων. V. 15: καὶ τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων. V. 17. 18: διὰ τοῦτο ὁ πατήρ με ἀγαπᾷ, ὅτι ἐγὼ τίθημι τήν ψυχήν μου ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ. ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτὴν καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν. In Joh. 15, 13: μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει ἵνα τὶς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ. Die Redensart: seine Seele für jemanden setzen, kommt sonst im N. T. nicht selbstständig vor; Petrus nimmt in Joh. 13, 37. 38 das Wort dem Heilande aus dem Munde und auch in 1 Joh. 3, 16 wird es unter Zurückbeziehung auf jene Aussprüche des Herrn gebraucht. In den Profanscribenten findet sich die Redensart nirgends und ebenso auch nicht in dem hellenistischen Sprachgebrauch. Daß sie auf das A. T. und speciell auf uns. Stelle zurückgeht, dafür spricht 1. ihr hebraisirender Character. De Wette und Lücke nehmen das θεῖναι fälschlich im Sinne des Ablegens; das ist zu negativ. Offenbar ist der Hebraismus setzen für geben in das Griechische übergetragen. Dafür spricht auch das parallele δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ Mr. 10, 45. Matth. 20, 28. — 2. Daß die ungewöhnliche Redensart in derselben Rede Christi nicht weniger als fünfmal

vorkommt, in einer Absichtlichkeit und mit einem Nachdruck, die nur dann erklärlich sind, wenn auf eine wichtige Grundst. des A. T. hingewiesen werden sollte. 3. Daß in den Reden des Herrn nicht minder wie hier der Ausdruck von seinem Opfertode vorkommt. — Steht es fest, daß die Stellen, wo der Herr von einem Setzen seiner Seele spricht auf uns. St. zurücksehen, so wird dieß auch bei denjenigen anerkannt werden müssen, in denen er von einem Geben seiner Seele redet, da in Matth. 20, 28: δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν das λύτρον deutlich auf אשם hier zurückweist. In allen diesen Aussprüchen hat der Heiland die Worte auf ihren einfachen sachlichen Gehalt zurückgeführt, ganz ähnlich wie er auch in Anführung der Stelle Sach. 13, 7 in Matth. 26, 31 die rednerische Figur, die Anrede an das Schwert, beseitigt. Er selbst erscheint einfach als der Darbringende, die Seele als das Dargebrachte. — אשם wird in Num. 5, 5 ff. dasjenige genannt, was jemand einem Anderen ungerechter Weise entrissen hat und was er ihm zu erstatten schuldig ist. Ein wesentliches Moment ist bei der Sünde der Gottesraub, der dadurch begangen wird, die Verschuldung, welche die Nothwendigkeit der Erstattung bedingt. Alle Sündopfer sind in der Mosaischen Oeconomie zugleich Schuldopfer und dieß Moment wird bei ihnen recht absichtlich und nachdrücklich hervorgehoben. Wenn neben den Sündopfern noch eine besondere Classe von Schuldopfern, אשם, gemacht wird, für Vergehungen, bei denen der Begriff der Verschuldung besonders hervortritt, so geschieht dieß nur, damit das selbstständig hingestellte Moment um so tiefer sich einpräge, damit es auch bei den übrigen Sündopfern um so deutlicher erkannt werde. Vgl. die Unters. über Sündopfer und Schuldopfer in den Beitr. 3 S. 214 ff. Die Sünd- und Schuldopfer des A. T. aber deuteten vorbildlich hin auf ein wahres geistliches Sünd- und Schuldopfer, und ihre Hauptbestimmung war die,

das Bewußtsein um die Nothwendigkeit der Stellvertretung unter dem Volke Gottes zu erwecken (vgl. meine Schrift: die Opfer der heil. Schrift, Berlin 52). Dieß gegenbildliche Opfer nun wird der wahre Hohepriester darbringen. Er leistet für die Sünden des menschlichen Geschlechtes, die ohne Erstattung nicht vergeben werden können, den Ersatz, der von den Sündern selbst nicht gewährt werden kann, und wirkt dadurch die Rechtfertigung der Sünder vor Gott. — Auf das Schuldopfer hier weisen alle Stellen des N. T. zurück, in denen von Christo als dem Opfer für unsere Sünden die Rede ist, namentlich 2 Cor. 5, 21, wo der Apost. sagt, Gott habe Christum zur ἁμαρτία gemacht, damit wir in ihm vor Gott gerecht würden, Röm. 8, 3, wonach Gott Christum sandte περὶ ἁμαρτίας als Sündopfer, Röm. 3, 25, wo Christus ἱλαστήριον, Sühnopfer genannt wird, 1 Joh. 2, 2: καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, 4, 10. Hebr. 9, 14. — Man darf das אם zu Anfang nicht erkl. durch da, was es nie bedeutet, sondern es hat seine gewöhnliche Bed. wenn, und das Fut. ist als eigentliches Fut. zu nehmen: das Darbringen des Schuldopfers ist die Bedingung des Sehens u. s. w., und zwar nach dem ganzen Zusammenhange die schlechthin nothwendige Bedingung. Die Uebers.: wenn auch, konnte nur von einem solchen ausgehen, der in diesen Zusammenhang nicht eingedrungen war. Es ist nicht von dem Tode überhaupt, es ist speciell von dem Opfertode die Rede, und zu diesem, welcher die nothwendige Grundlage der Verherrlichung ist und speciell die Grundlage des: er wird Saamen sehen, paßt nur das wenn, nicht das wenn auch. — In dem: er wird Saamen sehen, lange leben, wird, was unter dem A. B. als hoher göttlicher Segen galt, zahlreiche Nachkommenschaft und langes Leben, im höheren Sinne dem Knechte Gottes als Belohnung verheißen. Die geistliche Auffassung hat um so weniger Schwierigkeit, da sie ja in dem unmittelbar vorhergehenden אשם nothwendig zugestanden

werden muß. Wie sich das Sühnopfer des Knechtes Gottes zu dem Sühnopfer der Stiere und Böcke verhält, so seine Nachkommenschaft, seine Lebenslänge zu der gewöhnlichen. Der Saame des Knechtes Gottes, identisch mit seinem Geschlechte, V. 8, sind eben die, für welche er nach dem unmittelbar vorhergehenden seine Seele als Schuldopfer darbringt, die Vielen, die nach V. 12 ihm zum Besitze zugetheilt werden, die nach C. 52, 15 durch ihn besprengt, nach V. 11 durch ihn gerechtfertigt werden sollen, die deren Sünden er auf sich geladen hat, V. 5, und welche er bei Gott vertritt, V. 12. Schon im A. T. kommt die Kindschaft vielfach im geistlichen Sinne vor. In Gen. 6, 2 erscheinen die Gläubigen als Kinder Gottes. Die Israeliten werden nicht selten als Söhne Jehovas bezeichnet. Die mit besonders reichen Gaben ausgerüsteten Propheten waren umgeben von einer Schaar von Söhnen der Propheten. Auch der Weise sieht seine Jünger als seine geistlichen Söhne an, Prov. 4, 20. 19, 27. Pred. 12, 12. Im N. T. redet der Herr den Gichtbrüchigen mit τέκνον an, Matth. 9, 2, und mit besonderem Nachdruck seine Apostel als seine Kindlein, τεκνία ἔτι μικρὸν μεϑ᾽ ὑμῶν εἰμι, Joh. 13, 33, und auch die Apostel betrachten die durch ihren Dienst erweckt worden sind als ihre geistlichen Söhne, 1 Cor. 4, 17. 1 Tim. 1, 2. 1 Petr. 5, 13. Der Gedanke ist der, daß in dem Opfertode des Knechtes Gottes eine belebende Kraft liegen, daß er grade dadurch seine Kirche gründen wird. Das: er wird lange leben, spielt, wie es scheint, an auf die Verheißung, die David und seinem Stamme ertheilt worden ist, vgl. Ps. 21, 5: „Um Leben bat er dich, du gabst ihm langes Leben immer und ewig," 2 Sam. 7, 13: „ich befestige den Thron seines Reiches bis in Ewigkeit," vgl. V. 16. Ps. 89, 5. 132, 12, und die in Christo ihre Enderfüllung fand. Das lange Leben darf hier aber nicht isolirt betrachtet, es muß in enger Verbindung mit dem Vorherg. und Folg. genom-

men werden. Es ist das Leben des Knechtes Gottes in der Gemeinschaft mit seinem Saamen, in der Ausführung des Willens Gottes. — חפץ heißt nie Geschäft, immer Wohlgefallen und diese auch in C. 44, 28 vorkommende Bed. ist hier um so weniger zu verlassen, da חפץ hier zu Ende sich deutlich auf חפץ zu Anfang bezieht. Durch diese Beziehung wird der Grund angedeutet, weshalb es dem Herrn gefiel, ihn zu zermalmen. Gottes Wohlgefallen ist nach V. 11. 12 die Rechtfertigung der Sünder durch ihn, auf Grund seines stellvertretenden Leidens, nach C. 42. 49 die Erlösung Israels und die Beseligung der Heiden. Indem Gottes Wohlgefallen durch seine Hand gedeiht, sieht er zugleich Saamen.

In V. 11. 12 die Schlußworte des Herrn.

V. 11. Wegen des Leidens seiner Seele siehet er, sättigt sich; durch sein Erkenntniß wird Er, der Gerechte, mein Knecht, die Vielen rechtfertigen und ihre Missethaten wird er tragen. Das מן in מעמל wegen. Das Leiden erscheint auch in V. 10, an den die Rede des Herrn zunächst anknüpft, als die Ursache der Verherrlichung. Die Vulg.: Pro eo quod laboravit anima ejus. Ziemlich matt A.: frei von dem Leiden seiner Seele. Bei יראה fehlt das Object und zwar absichtlich, damit die Rede Gottes unmittelbar an V. 10 anknüpfe. Zu ergänzen sind die dort verkündeten Früchte und Belohnungen seiner Leiden (wie ganz ähnlich auch in C. 49, 7 das: sie werden sehen, auf den vor. V. zurückgeht), besonders daß der Wille des Herrn durch seine Hand gedeiht, was in Folg. weiter ausgeführt wird. Das: er sättigt sich, weist darauf hin, daß die segensreichen Folgen des versöhnenden Leidens in der höchsten Fülle eintreten. ברעתו ist nach den Accenten zu dem Folg. zu ziehen. Die Erkenntniß gehört dem Knechte Gottes nicht insofern an, als sie ihm beiwohnt, sondern als sie ihn betrifft, wie die ἀγάπη τοῦ θεοῦ in

Luc. 11, 42 und a. St. nicht die Liebe ist, welche Gott einwohnt, sondern die ihn zum Gegenstande hat; durch sein Erkenntniß s. v. a. dadurch daß sie ihn kennen lernen. Diese Erkenntniß des Knechtes Gottes nach seinem Hauptwerke, wie es im Vorherg. geschildert worden, seinem Mittleramte, oder der Glaube ist die subjective Bedingung der Rechtfertigung, als deren bewirkende Ursache in dem Vorherg. das stellvertretende Leiden des Knechtes Gottes dargestellt worden. Dieß eben wird durch die Erkenntniß des Knechtes Gottes, die als eine wesenhafte und lebendige zu denken ist, subjectiv angeeignet. So J. H. Michaelis: per scientiam sui (Clericus: cognitione sui), non qua ipse cognoscit, sed qua vera fide et fiducia ipse tanquam propitiator cognoscitur. Die Erkl.: durch seine Einsicht oder seine Weisheit gibt einen im Zusammenhang unpassenden Sinn. In der ganzen Weissagung erscheint der Knecht Gottes nicht als Lehrer, sondern als Versöhner, und daß er auch hier also betrachtet wird, zeigt das Verhältniß des צריק zu dem הצריק. Die Ergänzung: in der er das einzig mögliche Mittel der Erlösung und Versöhnung erkannte und dieser Erkenntniß practisch Folge gab, liegt doch zu fern: die Rede wäre so unvollständig, daß man auf das Rathen hingewiesen wäre. Lehre heißt דעת nie, und die Erkl. von dem „vollen absoluten Wissen um den göttlichen Rathschluß" (Hävernick) oder von dem „absoluten Wissen Gottes" (Umbreit) legt in das schlichte Wort, das nur Kenntniß bedeutet, mehr hinein als darin liegt. הצריק muß nach dem Parallelismus mit dem Folg.: ihre Missethaten wird er tragen, und nach dem Context — in dem ganzen Stücke wird ja der Knecht Gottes nicht als Lehrer geschildert, sondern als Priester, als der, welcher, um uns zu entsündigen, sich selbst als Opfer dargebracht hat — nicht durch bekehren übersetzt werden, sondern durch rechtfertigen, wofür auch die Construction mit ל spricht, die sich aus einer Mo-

dification der Bedeutung erklärt: Gerechtigkeit bringen, und besonders die Stellung des צדיק. Nur für die Rechtfertigung hat die persönliche Gerechtigkeit des Knechtes Gottes die durchgreifende Bedeutung, die ihr auf diese Weise zugewiesen wird. Dazu kommt, daß in dem Sprachgebrauche sich nur die Bed. rechtfertigen vorfindet. In ihr steht das V. in C. 5, 23. 50, 8 und man hat keinen Grund, von ihr auch in der einzigen St. abzuweichen, welche für die Bed. bekehren angeführt wird, Dan. 12, 3: „Und die Verständigen werden leuchten wie der Glanz des Himmels, und die Viele rechtfertigen wie die Sterne immer und ewig." In dieser St. wird auf die Gläubigen angewandt, was in C. 53 von Christo ausgesagt worden. Schon eine gewisse Fremdartigkeit läßt eine solche Uebertragung ahnen, und daß Daniel speciell unsere Weissagung im Auge hat, daran läßt die Vergleichung des משכילים mit dem ישכיל, womit unsere Weiss. beginnt, und des „die viele rechtfertigen" mit uns. St. kaum zweifeln. Den „Verständigen" wird die Rechtfertigung beigelegt, die in ihrem vollen Sinne nur ihrem Haupte Christo angehört, weil sie das Werkzeug sind, wodurch viele zur Rechtfertigung gelangen, Calv.: quia causa sunt ministerialis justitiae et salutis multorum. Hävernick vergleicht 1 Tim. 4, 16: „wenn du das thust, wirst du dich und die dich hören selig machen." צדיק darf nicht unmittelbar mit עבדי verbunden werden, da es dann durch den Artikel bestimmt seyn und nachstehen müßte. Vielmehr steht צדיק für sich, die Stelle eines Subst. vertretend, voran: Gerechter, mein Knecht. Eine ähnliche Constr. Jerem. 3, 7. 10: es bekehrt sich nicht zu mir die Treulose, בגודה, ihre Schwester Juda. Durch die Hervorhebung des צדיק und durch seine unmittelbare Verbindung mit הצדיק soll der enge Zusammenhang angezeigt werden, in dem die Gerechtigkeit des Knechtes Gottes, der obgleich vollkommen unschuldig und unsündlich, V. 9, dennoch die Strafen der Sünde

litt, mit der durch ihn zu ertheilenden Rechtfertigung steht; Maurer: multis, nam justus est servus meus, justitiam conciliabit. Es wird also durch diese Worte das יזה C. 52, 15 erklärt, und demjenigen das Siegel göttlicher Bestätigung aufgedrückt, was die gläubige Gemeinde in V. 4—6 gesagt hatte, besonders dem: „durch seine Wunden sind wir geheilet,“ V. 5. Die Vielen weisen zurück auf C. 52, 15 und bilden den Gegensatz nicht gegen Alle — Stier: „weil er nicht ordnungswidrig mit Zwang oder Willkür Alle beseligen kann;“ diese Beschränkung würde in diesem Zusammenhang störend seyn — sondern gegen Wenige: der Eine die Vielen, Röm. 5, 15. — „Und ihre Missethaten wird er tragen:“ die Missethaten und ihre Strafen als eine schwere Bürde, die der Knecht Gottes den unter ihrer Last Seufzenden ab und auf sich nimmt. Hieron.: Et iniquitates eorum ipse portabit, quas illi portare non poterant et quorum pondere opprimebantur. Calvin: Egregia nimirum est permutatio. Christus justificat [homines dando ipsis justitiam sua et vicissim in se suscipit peccata ipsorum, ut ea expiet. Gegen die, welche übersetzen: er trug ihre Missethaten — das Fut. wäre dann aus der Vergegenwärtigung zu erklären — bemerkte schon Gesenius, daß sich die vorhergehenden und folg. Fut. alle auf den Stand der Erhöhung beziehen. Schon der Parallelismus mit יצדיק zeigt, daß man mit den LXX übersetzen muß: καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει. Auch ist in dem ganzen V. nicht die Rede von der Erwerbung der Gerechtigkeit, wie sie in dem Stande der Erniedrigung geschah, sondern von der Mittheilung derselben, als deren subjective Bedingung die Erkenntniß des Knechtes Gottes in dem vorigen Gliede genannt worden. Bei jedem, der nach der Erhöhung des Knechtes Gottes diese Bedingung erfüllt, nimmt Er seine Sünden auf sich, d. h. er läßt ihm seinen stellvertretenden Tod zugerechnet werden und ertheilt ihm Vergebung.

Das: er wird ihre Missethaten tragen, ist der Sache nach dasselbe wie: er wird sie rechtfertigen. Der Knecht Gottes hat die Sünde ein- für allemal getragen; wer ihn erkennt, dessen Sünden nimmt er in Kraft seiner durch Blut bewirkten Stellvertretung auf sich. Das wegnehmen liegt in dem יסבל nur insofern es durch das tragen geschieht. Nur durch die rationalistische Neigung verleitet konnte Gesenius erklären: und ihrer Sünden Last erleichtert er, nämlich durch seine Lehre, er wird sie bessern und dadurch ihnen Vergebung verschaffen. Er trat durch diese Erkl. mit sich selbst in Widerspruch, da er in V. 4 das Tragen der Krankheiten und Schmerzen von der stellvertretenden Genugthuung erklärte. Von dem Lehrer kann in keiner Weise gesagt werden, daß er die Missethaten auf sich nehme.

V. 12. Darum will ich ihm an den Vielen Antheil geben und mit Starken wird er Beute theilen, dafür daß er seine Seele zum Tode ausgegossen und mit den Frevlern gezählt ward, und er trägt die Sünde Vieler und für die Frevler wird er sich verwenden. Die ersten Worte erklären Mehrere: darum will ich ihm Mächtige zum Antheil geben und Starke soll er als Beute austheilen. Aber חלק mit ב kann nicht gradezu bedeuten zutheilen (wie hier allerdings schon die LXX erklären: διὰ τοῦτο αὐτὸς κληρονομήσει πολλούς, Vulg.: ideo dispertiam ei plurimos), sondern nur Antheil geben an, Hi. 39, 17. Daß רבים nicht Mächtige sind, sondern Viele, erhellt aus der Vergleichung des רבים in V. 11 und zu Ende dieses V., dann auch aus der Zurückweisung auf die vielen Heiden in dem Compendium in V. 15. Auch sonst erweist sich mehrfach die Bed. Große, Mächtige als eine dem רבים nur aufgedrungene. In Hi. 35, 9 sind die Vielen, die zahlreichen Bösewichter. Und in C. 32, 9 erklärt sich das: nicht die Vielen, sind weise, daraus, daß die Ansicht,

welche die Freunde vertraten, die der großen Masse war. Daß das את im zweiten Gl. nicht Not. accus., sondern Präposition ist, wird schon daraus wahrscheinlich, daß das erstere את in der Regel nur bei bestimmten Nomin. steht, dann aus dem entgegenstehenden: mit Frevlern. Entscheidend aber ist das Beute Theilen mit Stolzen, חלק שלל את גאים, in Prov. 16, 19 und daß die Redensart חלק שלל immer Beute theilen heißt, nie Beute vertheilen. Der Ausdruck ist herbeigeführt durch die Beziehung auf die gewöhnlichen Sieger und Welteroberer, namentlich auf Kores. Der Knecht Gottes wird durch sein Leiden und Sterben sich dieselben Erfolge sichern, welche sie durch Schwert und Bogen. Daß, wenn hier dem Knechte Gottes Theilnahme an der Weltherrschaft und Beutetheilung beigelegt wird, von der Betheiligung an weltlichen Triumphen nicht die Rede ist, vielmehr hinter der Gleichstellung, die den weltlich aussehenden Ausdruck hervorgerufen hat — der Gedanke ist der, daß durch Christum und seinen Opfertod das Reich Gottes eintritt in die Reihe der welterobernden Mächte — ein Gegensatz verborgen liegt, erhellt 1. aus der im Vorigen angegebenen Weise, auf welche der Knecht Gottes zu dieser Herrlichkeit gelangt ist: weltliche Triumphe werden nicht durch die tiefste Erniedrigung, durch Leiden und Tod, die freiwillig und zum Heile des menschlichen Geschlechtes übernommen worden, erworben. 2. Aus demjenigen, was der Knecht Gottes im Stande der Verherrlichung denen, die sich zu ihm wenden, leisten soll: er soll sie mit seinem Blute besprengen, C. 52, 15, wo diese Besprengung ausdrücklich als der Grund der ehrfurchtsvollen Huldigung der Heidenwelt bezeichnet wird, er soll sie rechtfertigen und ihre Sünden tragen, V. 11, er soll die Sünder vertreten, V. 12. Das Alles paßt nicht auf einen weltlichen Sieger und Herrscher. — Es werden darauf noch einmal die Verdienste des Knechtes Gottes hervorgehoben, durch die er sich und zugleich dem Reiche Gottes, dessen

Haupt er ist, eine so erhabne weltgeschichtliche Stellung erworben hat. Dafür daß er seine Seele zum Tode ausgegossen: ערה in Niph. ausgegossen werden, in Pi. ausgießen, Gen. 24, 20 und Ps. 141, 8, wo es, ebenso wie hier das Hiphil, von der Seele steht: „gieße nicht aus meine Seele." Der Ausdruck ist auf die Seele von dem Blute übergetragen, darin die Seele, Gen. 9, 4: „Fleisch mit seiner Seele, seinem Blute, sollt ihr nicht essen," V. 5: „Euer Blut, darin eure Seelen." נמנה, er ist gezählt worden, hier nach dem Context s. v. a. er hat sich zählen lassen. Denn nur das freiwillig Uebernommene kann als Grund der Belohnung angeführt werden. Das Freiwillige liegt aber nicht in dem Worte, sondern nur in der Verbindung mit dem: er hat seine Seele ausgegossen, welches einen freiwilligen Act bezeichnet. Die פשעים sind hier, wie die רשעים in V. 9, nicht Sünder, sondern Verbrecher. Es erhellt dieß aus dem Zusammenhange, in dem das Gezählt werden unter die Sünder mit dem Ausgießen der Seele zum Tode steht. Danach kann nur an hingerichtete Missethäter gedacht werden. Der Reine, der Schuldlose wurde nicht etwa den Sündern allein, was alle Menschenkinder sind, er wurde den Verbrechern beigezählt. In diesem Sinne faßt auch der Heiland die Worte in seiner Anführung in Luc. 22, 37: λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι ἔτι τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοὶ τό· καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη, καὶ γὰρ τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει, vgl. Matth. 26, 54, wo der Herr seine Jünger gegen das Aergerniß seiner Gefangennehmung also waffnet, daß er im Hinblicke auf unsere St. sagt: πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ, ὅτι οὕτω δεῖ γενέσθαι, V. 56, wo er zu den Häschern, nachdem er ihnen vorgeworfen, daß sie ihn den Missethätern beigezählt haben: ὡς ἐπὶ λῃστὴν ἐξήλθετε μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων συλλαβεῖν με, spricht: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν. Marcus in C. 15, 28 bezeichnet als die Spitze der

Erfüllung unserer Weissagung, daß mit Christo zwei Räuber gekreuzigt wurden. Darin trat auf's Handgreiflichste die Gleichstellung Christi mit den Frevlern hervor. Die Obern des Volkes ließen deshalb gemeine Verbrecher mit ihm kreuzigen, um dadurch zu erklären, daß sie Ihn ganz und gar in die Zahl dieser setzten. — Und er trägt die Sünde Vieler und die Frevler wird er vertreten. Das והוא zeigt an, daß man die Worte nicht mehr als abhängig von תחת אשר betrachten darf. יפגיע darf man nicht nach dem Vorgange der LXX auf den Stand der Erniedrigung beziehen. Die Fut. bezeichnen im Vorherg. die Erhöhung. Hienach wird man das parallele נשא als prophetisches Präter. nehmen müssen. Es entspricht dem יסבל in V. 11 und bezeichnet, wie dieß, nicht ein einmaliges, sondern ein fortwährendes Thun des Knechtes Gottes. Der enge Zusammenhang, in dem das Vertreten hier mit dem Tragen der Sünde steht, durch das Christus sich als die Wahrheit des Sündopfers darstellt, vgl. V. 10, wo er als das wahrhaftige Schuldopfer bezeichnet worden, s. v. a. er wird die Frevler vertreten, indem er ihre Sünde auf sich nimmt (wie davon der Schächer am Kreuze das erste Beispiel war), wird von den Ausll. verkannt, welche bei der Vertretung an das bloße Gebet denken. Die Vertretung geschieht vielmehr dadurch, daß der Knecht Gottes ihm sein Verdienst als Ursache der Begnadigung der Frevler und der Vergebung ihrer Sünden vorhält. Dieß erhellt auch aus dem Zusammenhange, in dem das: die Frevler wird er vertreten, mit dem: er ward den Frevlern beigezählt, steht. Dadurch wird das stellvertretende Leiden als Grund der Vertretung bezeichnet. Calvin: Ut in vetere lege sacerdos, qui nunquam sine sanguine ingrediebatur, simul pro populo intercedebat, ita, quod illic adumbratum fuit, in Christo impletum est. Primum enim sacrificium corporis sui obtulit et sanguinem fudit, ut poe-

nam a nobis debitam persolveret. Deinde ut valeret expiatio advocati officio functus est, atque intercessit pro omnibus, qui fide hoc sacrificium amplecterentur. Vgl. Röm. 8, 34: ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν, Hebr. 9, 24, wonach Christus in das Heilige eingegangen ist νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν, 1 Joh. 2, 1: παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα Ἰησοῦν χριστὸν δίκαιον.

Wir haben bis jetzt unsere St. ohne Berücksichtigung der Verschiedenheit der Auslegung im Ganzen und Großen erklärt und die Beziehung auf Christum als richtig vorausgesetzt. Wir müssen jetzt noch: 1. Die Geschichte der Auslegung geben. 2. Die Gründe gegen die Messianische Ausl. widerlegen. 3. Die Gründe für dieselbe anführen. 4. Zeigen, daß die nicht-messianische Erkl. unstatthaft ist.

Geschichte der Erklärungen 1) bei den Juden.

I. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß die Erklärung von dem Messias in den älteren Zeiten, in denen die Juden noch fester an der väterlichen Tradition hingen, die fleischliche Gesinnung bei ihnen noch nicht so durchaus herrschend geworden war, und die Polemik gegen die Christen sie noch nicht so sehr befangen in der Exegese machte, wenigstens bei dem besseren Theile des Volkes die ziemlich allgemein angenommene war. Dies gestehen selbst die späteren Ausleger zu, welche die Weissagung verdrehen, z. B. Abenesra, Jarchi, Abarbanel, Moses Nachmanides. Auch Gesenius sagt: „erst die späteren verließen die Erklärung, ohne Zweifel aus polemischer Rücksicht auf die Christen.“ Wir wollen hier die Hauptstellen aus den vorhandenen Jüdischen Schriften sammeln, in denen sich diese Deutung findet. Auf den Messias geht die ganze Uebersetzung des Chaldäischen Paraphrasten Jonathan, obgleich er sich viele Verdrehungen erlaubt. Er umschreibt gleich das erste Glied הא יצלח עבדי משיחא (siehe es wird glücklich seyn mein Knecht dir Messias.) In dem Medrasch Tanchuma (einem alten Commentar über den Pentateuch) wird zu den Worten הִנֵּה יַשְׂכִּיל עַבְדִּי ed Cracov. f. 53 c. 3 l. 7 bemerkt: זה מלך המשיח ירום וגבה ונשא מאוד ורים מן אברהם ונשא ממשה וגבה מן מלאכי השרת (Dies ist der König Messias, welcher hoch und erhöht

und sehr erhaben ist, erhabener als Abraham, erhöht über Moses, höher als die dienenden Engel. Diese Stelle ist auch deshalb merkwürdig, weil in ihr die von den späteren Juden bestrittene Lehre von der Erhabenheit des Messias über alle geschaffenen Wesen, und selbst über die Engel, also von seiner Gottheit, enthalten ist. Noch merkwürdiger ist eine Stelle aus dem sehr alten Buche Pesikta angeführt in dem Tractat Abkat Rokel (אבקת רוכל, besonders gedruckt Vened. 1597 und wieder abgedruckt in Hulsii theologia Judaica, wo sich diese Stelle S. 309 findet). „Als Gott seine Welt schuf, so streckte er seine Hand aus unter den Thron seiner Herrlichkeit und brachte hervor die Seele des Messias. Er sprach zu ihm: willst du meine Söhne heilen und erlösen nach 6000 Jahren? er antwortete ihm: ich will es. Sprach Gott zu ihm: willst du denn auch die Strafen tragen, um ihre Missethat zu tilgen, wie geschrieben steht: aber er trug unsere Krankheiten [Cap. 53, 4]. Sprach er zu ihm: ich will sie mit Freuden tragen." In dieser Stelle, so wie in mehreren folgenden, ist die von den späteren Juden verworfene Ansicht von dem stellvertretenden Leiden des Messias enthalten und wird aus Jes. 53 abgeleitet. Aehnlich sagt Rabbi Moses Haddarschan über Gen. 1, 3 (Lateinisch bei Galatinus de arcanis Cath. ver. S. 329, im Original bei Raymund Martini pug. fid. fol. 333. Vgl. Wolf bibl. Hebr. I, p. 818): „Jehova sprach: Messias, du mein Gerechter, diejenigen, welche bei dir verborgen sind, werden von der Art seyn, daß ihre Sünden über dich ein schweres Joch bringen werden. — Antwortete der Messias: Herr der Welt, gern nehme ich über mich jene Plagen und Leiden. Sogleich also nahm der Messias aus Liebe über sich alle Qualen und Leiden, wie es geschrieben steht Jes. 53: er wurde gemißhandelt und bedrängt. Vgl. eine andere Stelle, wo V. 5 auf den Messias bezogen wird bei Raym. Mart. fol. 430. In dem Talmud (Gemara, tract. Sanhedrin C. 11) wird von dem Messias gesagt: er sitze vor den Thoren der Stadt Rom unter den Kranken und Aussätzigen (nach V. 3). Auf die Frage, wie der Messias genannt werde, wird geantwortet, er heiße חיורא, der Aussätzige, und zum Beweise wird angeführt V. 4, nach der falschen sich auch beim Hieronymus findenden Erklärung des נגוע durch leprosus. — In dem Buche Rabboth (einem seinen Grundbestandtheilen nach sehr alten, obgleich später mannigfach interpolirten Commentar zu dem Pentateuch und den fünf Megilloth, nach den Angaben der Juden verfaßt gegen das Jahr Christi 300, vgl. Wolf l. c. II. p. 1423 sqq.) wird zu Ruth C. 2, 14 (p. 46 ed. Cracov.) der fünfte V. angeführt und auf die Leiden des Messias bezogen. — In dem Medrasch Tillim (einem allegorischen Commentar über die Psalmen gedruckt zu Venedig 1546) heißt es zu Ps. 2 V. 7 fol. 4: „Verkündet werden die Dinge des Königs Messias und seine Geheimnisse in dem Gesetze, den Propheten und den Hagiographen. In den Propheten z. B. in der Stelle Jes. C. 52 V. 13 und 42, 1. In den Hagiographen z. B. Ps. 110 und Dan. 7, 13." In dem Buche Chasidim (einer Sammlung moralischer Erzählungen gedruckt zu Venedig und zu Basel 1581) findet sich S. 60 folgende Erzählung: „Es war unter den Juden ein frommer Mann,

der sich Sommers unter Flöhen bettete, Winters aber seine Füße in kaltes Wasser setzte, bei dessen Gefrierung zugleich seine Füße erfroren. Da er gefragt wurde, warum er dieses thue, antwortete er, er müsse doch auch etwas büßen, da der Messias die Sünden Israels trage (משיח סובל עונות ישראל)." Unter den späteren Erklärern tritt der älteren Erklärung bei der Rabbi Alscheck (sein Comm. über Jes. 53 findet sich vollständig abgedruckt in Hulsii theologia Judaica p. 321 sqq.). Er sagt: „Unsere alten Rabbinen haben auf das Zeugniß der Tradition hin einstimmig angenommen, daß hier die Rede von dem Könige Messias sey. Daraus nehmen auch wir, ihnen folgend ab, daß für das Subject dieser Weissagung David d. i. der Messias gehalten werden müsse, wie dies offenbar ist." Wir werden jedoch nachher sehen, daß er nur bei den drei ersten Versen die richtige Erklärung befolgt, nachher sie verläßt. — Besonders merkwürdige Stellen finden sich aber in dem Cabbalistischen Buche Sohar, dessen Alter zwar sehr ungewiß ist, dessen Abfassung unter christlichem Einfluß aber nicht erwiesen werden kann. Wir führen hier nur einige Hauptstellen an. (Sohar ed. Amstelod. p. II. fol. 212. ed. Solisbac. p. II. f. 85. Sommeri theol. Sohar p. 94.). „Wenn dem Messias das Elend Israels in seiner Gefangenschaft gesagt wird und daß sie selbst Schuld daran sind, weil sie sich nicht um die Erkenntniß ihres Herrn bekümmert haben, so weint er laut über ihre Sünden, darum heißt es in der Schrift (Jes. 53, 5) er ist verwundet um unsrer Sünden, geschlagen um unserer Missethaten willen. — In dem Garten Eden ist ein Gemach, welches das Krankengemach genannt wird. In dieses Gemach geht der Messias und ruft alle Krankheiten, alle Schmerzen und alle Züchtigungen Israels, daß sie über ihn kommen mögen und sie kommen alle über ihn. Und wenn er sie nicht von Israel wegnähme und auf sich lüde, so könnte kein Mensch die Züchtigungen Israels tragen, die es wegen des Gesetzes treffen, wie es heißt: aber er hat unsere Krankheiten auf sich genommen u. s. w." An einer anderen Stelle (Sohar ed. Amstelod. p. III. f. 218. Solisbac. III. f. 88. Sommeri theol. Sohar p. 89. Auszüge aus d. B. Sohar mit D. Uebers. Berlin 52 S. 32) heißt es: „Wenn Gott der Welt ein Heilmittel geben will, schlägt er einen Frommen unter ihnen und um seinetwillen gibt er Heilung der ganzen Welt. Wo finden wir dies bestätigt in der Schrift? In Jes. 53, 5, wo es heißt: Er ist um unserer Missethaten willen verwundet, um unserer Sünden willen zerschlagen."

Das Gesagte reicht hin zu dem Erweise, daß die älteren Juden der Tradition folgend, die Stelle auf den Messias und zwar, wie aus der Mehrzahl der angeführten Stellen hervorgeht, auf den leidenden Messias bezogen. Allein es wäre wirklich eine auffallende Erscheinung, wenn diese Erklärung unter den Juden die herrschende geblieben wäre. Das Kreuz Christi ist nach dem Ausspruche des Apostels den Juden ein Aergerniß und den Heiden eine Thorheit. Die Idee eines leidenden und büßenden Messias war den fleischlich gesinnten Juden zuwider, weil sie dasjenige, was dieselbe annehmbar macht, die Erkenntniß der Sünde und das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit, nicht besaßen, weil sie Gottes Heiligkeit und daher auch die Bedeu-

tung des Gesetzes nicht kennend, glaubten durch eigene Kraft, durch des Gesetzes Werke vor Gott gerecht werden zu können. Sie wünschten nur eine äußerliche Befreiung von dem Elende und von ihren Unterdrückern, nicht eine innerliche von der Sünde. Daher schlossen sie sich einzig und allein an die fleischlich gedeuteten Stellen des A. T. an, in denen der Messias in Herrlichkeit verkündet wird. Dazu kamen denn noch andere Gründe, welche ihnen die Erklärung der Stelle von dem leidenden Messias verleiden mußten. Da sie die Weissagung nicht mit der Erfüllung vergleichen konnten, so schien ihnen die hier verkündete tiefe Erniedrigung des Messias, seine Verachtung, sein gewaltsamer Tod unverträglich mit den Stellen, in welchen nichts dergleichen erwähnt, sondern nur der verherrlichte Messias verkündet wird. Sie hatten zu wenig Kenntniß von der Natur der prophetischen Anschauung, als daß sie hätten erkennen sollen, daß die Weissagungen, sich an Zeitumstände anschließend, einseitigen Charakter tragen, daß sie aus einzelnen Fragmenten bestehen, durch deren Zusammenreihung erst das vollkommene Bild des Gegenstandes gewonnen wird. Sie meinten, weil an manchen Stellen der Messias uns gleich in Herrlichkeit vorgeführt wird, weil er sich dem Auge der Propheten also darbot, so müsse er auch gleich in Herrlichkeit erscheinen. Endlich wurden sie auch durch die Polemik gegen die Christen veranlaßt, auf andere Erklärungen zu sinnen. So lange sie die Stelle von dem leidenden Messias erklärten, konnten sie nicht läugnen, daß sich die auffallendste Uebereinstimmung zwischen dieser Weissagung und der Geschichte Christi finde. Da nun die Christen bei ihrer Polemik gegen die Juden immer von dieser Stelle, von Hulsius passend eine carnificina Judaeorum genannt, ausgingen und auf sie immer wieder zurückkamen, da sie sahen, welchen Eindruck in zahlreichen Fällen die auf diese Stelle sich gründende Polemik der Christen machte, so war nichts natürlicher, als daß sie auf Mittel dachten, diesem Uebelstande abzuhelfen. Diese zu finden wurde ihnen um so leichter, je mehr es ihnen im Allgemeinen an Wahrheitsgefühl und insbesondere an exegetischem Tacte fehlte, so daß das Gezwungene und Gewaltsame einer Erklärung für sie gar kein Grund zu ihrer Verwerfung war.

Zum Belege des Gesagten führen wir hier kurz die Gründe an, mit welchen Abarbanel die Erklärung von einem leidenden und büßenden göttlichen Erlöser bestreitet. Er sucht zuerst die Auctorität der Tradition, auf welche die späterhin Jüdischen Ausleger sonst, wo sie mit ihren Neigungen übereinstimmt, ein so großes Gewicht legen, durch die ungereimte Bemerkung zu entkräften, daß die alten Lehrer nicht eine buchstäbliche. sondern eine allegorische Interpretation zu geben beabsichtigt haben und stellt zugleich die, wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, unrichtige Behauptung auf, daß von ihnen nur die vier ersten Verse auf den Messias bezogen worden. Nachdem er dann eine Bekämpfung der Lehre von der Erbsünde vorausgeschickt hat, fährt er fort: „Gesetzt auch daß es eine Erbsünde gebe, war denn, wenn Gott, deß Macht unendlich ist, verzeihen wollte, seine Hand zu kurz, als daß er erlösen konnte (Jes. 50, 2), so daß er deshalb nöthig gehabt hätte, Fleisch anzunehmen und sich selbst Züchtigungen aufzuerlegen? — Und wollte ich

auch einmal zugestehen, daß es nöthig gewesen, daß ein einzelner Mann aus dem Menschengeschlechte diese Strafe trage, um für alle genug zu thun, so würde es doch wenigstens schicklicher gewesen seyn, daß einer aus unserer Mitte, ein Weiser oder ein Prophet, die Strafe auf sich genommen hätte, nicht aber Gott selbst. Denn gesetzt auch, er hätte Fleisch angenommen, so würde er doch nicht wie einer von uns. — Es ist ganz unmöglich und sich selbst widersprechend, daß Gott sich körperlich mache. Denn Gott ist die erste Ursache, unendlich und allmächtig. Er kann also nicht Fleisch annehmend als endliches Wesen bestehen und die geistige Strafe des Menschen auf sich nehmen, von der nichts in der Schrift enthalten ist. — Bezöge sich die Weissagung auf den Messias, so müßte sie sich entweder auf den Ben Joseph oder Ben David beziehen. (Vgl. die Schlußabh.) Der erstere wird im Anfange seiner Kriege sterben; es kommt ihm weder dasjenige zu, was von der Erhabenheit, noch was von der Erniedrigung des Knechtes Gottes gesagt wird. Der letztere kann noch viel weniger gemeint seyn. (Anführung mehrerer Stellen, welche von dem erhöhten Messias handeln.)"

Daß es den fleischlich Gesinnten unter den Juden dennoch schwer geworden sey, die Tradition zu verwerfen, zeigt die Paraphrase des Jonathan. Diese bildet ein Mittelglied zwischen der ältern, von den Tieferen auch später beibehaltenen, und zwischen der neueren Erklärung. Jonathan (S. dessen Paraphrase unter andern in Lowths Comm. herausg. von Koppe z. d. St. und in Hulsii theol. Jud.) huldigt der Tradition insofern, als er die ganze Weissagung auf den Messias bezieht; dagegen sucht er seinem Widerwillen gegen die Lehre von einem leidenden und büßenden Messias dadurch Genüge zu thun, daß er Alles, was hier von dem Stande der Erniedrigung gesagt wird, durch die gewaltsamsten Verdrehungen und willkürlichsten Einschaltungen von dem Stande der Verherrlichung erklärt. Eine Spur der richtigen Auslegung findet sich vielleicht noch im zwölften Verse, wo Jonathan sagt, daß der Messias seine Seele in den Tod geben werde, wenn er nicht etwa darunter blos den unerschrockenen Muth versteht, mit dem der Messias in dem Kampfe gegen die Feinde des Bundesvolkes sich allen Gefahren aussetzen wird.

Jedoch diese Behandlungsart konnte nur Wenigen zusagen. Man ging daher weiter und suchte ein ganz anderes Subject für die Weissagung aus. Wie wenig man seiner Sache gewiß war, möge das Beispiel des Abarbanel zeigen, der zwei ganz verschiedene Erklärungen, von dem Jüdischen Volke und von dem Könige Josias, durchführt und dann seinen Lesern zwischen beiden die Wahl läßt. Nur in der Wahrheit ist Einigkeit und Sicherheit; der Irrthum führt Uneinigkeit und Schwanken mit sich. Dies geht aus der folgenden Aufzählung der verschiedenen später unter den Juden aufgekommenen Auslegungen dieses Stückes hervor. (Die vornehmsten Nichtmessianischen Ausleger d. St. finden sich außer den Rabb. Bibeln in Original und Uebersetzung abgedruckt bei Hulsius l. c. S. 339.) Man kann die Erklärer in zwei Hauptklassen abtheilen, 1) solche die unter dem עבד

יהוה ein Collectivum verstehen, und 2) solche, die die Weissagung auf eine einzelne Person beziehen. Die erste Classe zerfällt dann wieder in zwei Unterabtheilungen a) solche, die zum Subjecte das ganze Jüdische Volk im Gegensatze gegen die Heidenvölker und b) solche, die zum Subjecte den frommen Theil des Jüdischen Volkes im Gegensatze gegen den gottlosen machen. Diese Ansichten und ihre Vertheidiger wollen wir jetzt näher kennen lernen.

II. Unter den nicht Messianischen Auslegern ist am verbreitetsten die Meinung, daß das Jüdische Volk Subject des Stückes sey. Diese Meinung findet sich schon in früher Zeit, was nicht befremden darf, da der Grund, welcher die Abweichung von der Messianischen Deutung erzeugte, schon früh vorhanden war. Da Origenes sich gegen einige gelehrte Juden dieser Stelle bedienen will, antworten sie: *ταῦτα πεπροφητεῦσθαι ὡς περὶ ἑνὸς τοῦ ὅλου λαοῦ καὶ γενομένου ἐν τῇ διασπορᾷ καὶ πληγέντος.* (Origenes c. Cels. ed. Spencer l. I. p. 42). Dieser Erklärung folgen R. Salomo Jarchi, Abenesra, Kimchi, Abarbanel, Lipmann (ספר נצחון fol. 131). Die Grundzüge dieser Ansicht sind folgende. Die Weissagung soll das Elend des Volkes in seinem gegenwärtigen Exil, die Standhaftigkeit, mit welcher es dasselbe zur Ehre Gottes erduldete und sich nicht von seinem Gesetze und seiner Verehrung abführen ließ und das Glück und die Ehre und Herrlichkeit schildern, welche demselben zur Zeit der Erlösung zu Theil werden sollen. V. 1—10 sollen die Heidenvölker redend eingeführt werden und ein demüthiges und reuiges Bekenntniß ablegen, daß sie das Volk Gottes bisher verkannt und ungerechterweise wegen seiner Leiden verachtet haben, da es sich jetzt durch seine Verherrlichung zeige, daß die Leiden von Gott nicht zur Strafe seiner Sünden über dasselbe verhängt worden. Wenn einige unter diesen Auslegern, wie Abenesra und Rabbi Lipmann, unter dem עבד יהוה nur den frommen Jehova treu gebliebenen Theil der Nation verstehen, so begründet dies keine Hauptverschiedenheit, da auch sie den עבד יהוה in Gegensatz stellen gegen die Heidenvölker, nicht wie die Erklärer der folgenden Classe gegen den gottlosen oder minder gerechten Theil der Nation.

III. Andere nehmen die Benennung עבד יהוה als collectivische Bezeichnung der Frommen und finden in dem Stücke die Idee von einer Art stellvertretenden Genugthuung derselben für die Gottlosen. Diese Ausleger kommen der richtigen Erklärung in so fern näher, als sie nicht, wie die der vorigen Classe, die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung entweder durch uneigentliche Erklärung, oder wie Kimchi, durch die ungereimte Bemerkung entfernen, daß sie ein den Heidenvölkern in den Mund gelegter Irrthum sey; sie entfernen sich insofern von derselben, als sie das, was einem bestimmten Subjecte zukommt, verallgemeinern, und, wie es dem Stolze des natürlichen Menschen angenehm ist, bloßen Menschen dasjenige zutheilen, was nur dem Gottmenschen zukommt. Am bestimmtesten hat diese Ansicht ausgesprochen der Glossator zu dem sehr häufig gedruckten Buche עין יעקב oder עין ישראל enthaltend allerhand Erzählungen aus dem Talmud. Er sagt:

„es ist billig anzunehmen, daß das ganze Stück eine Weissagung hinsichtlich der Gerechten sey, welche durch Leiden heimgesucht werden." Er macht darauf zwei Classen von Gerechten, solche die überhaupt vieles Leiden und vieles Elend ertragen müssen, und solche die öffentlich hingerichtet werden, wie Rabbi Akiba und Andere. Er will, daß der Prophet die Würde beider Classen von Gerechten zeige, welchen beiden der Name eines Knechtes Gottes mit Recht zukomme. — Ähnlich R. Alschech. Er bezieht, wie wir schon sahen, Cap. 52 v. 13—15 allein auf den Messias und auf seine durch große Leiden erworbene Herrlichkeit. Dann soll der Prophet im Namen des ganzen Israel reden, Gottes Rede billigen und bekennen, daß ihm durch diese Erklärung Gottes über die Leiden des Messias ein Licht aufgegangen sey über die Leiden der Frommen überhaupt. Sie sehen ein, daß der Schluß von den Leiden auf die Schuld nichtig und voreilig gewesen sey und wollen fortan, wenn sie einen Gerechten leiden sehen, an keine andere Ursache denken, als daß er ihre Krankheiten trage und daß seine Züchtigungen ihnen zum Heile gereichen. Der עבד יהוה soll also gleichsam eine Personification der Gerechten seyn. Wahrscheinlich liegt eine ähnliche Ansicht auch denjenigen Stellen im Talmud zu Grunde, wo einiges aus unserer Weissagung auf den Moses, anderes auf den Rabbi Akiba bezogen wird, den die Juden als Märtyrer verehren. Es scheint nicht, daß man die Weissagung auf Moses oder Akiba beschränkte, sondern man bezog sie nur auf sie, insofern sie zu dem Collectivum, welches das Subject bilden soll, gehörten.

IV. Verhältnißmäßig am wenigsten Vertheidiger fand bei den Juden die Ansicht, welche ein einzelnes Subject außer dem Messias zum Gegenstande der Weissagung macht. Wir sahen schon oben, daß Abarbanel neben der Erklärung vom Jüdischen Volke noch eine andere vom Könige Josias vorträgt. Vom Jeremias erklärte den ganzen Abschnitt Rabbi Saadias Haggaon.

Jedoch ist es den Rabbinen nicht gelungen, durch alle diese Bemühungen die richtige Auslegung gänzlich zu verdrängen und so der Stelle alles Gefährliche zu nehmen. Unter den Cabbalistischen Juden ist sie noch die herrschende. In zahlreichen Fällen bildete gerade dieses Capitel den ersten Grund der christlichen Ueberzeugung von Proselyten aus dem Judenthum.

2) Geschichte der Auslegung bei den Christen.

Bei den Christen hat die Auslegung ungefähr denselben Gang genommen wie bei den Juden. Ähnliche Ursachen haben bei beiden ähnliche Wirkungen hervorgebracht. Bei beiden wurde die richtige Erklärung dann verlassen, als die herrschende Gesinnung mit dem Resultate derselben in Gegensatz getreten war. Auch findet sich im einzelnen zwischen den verschiedenen Erklärungsweisen bei beiden eine große Ähnlichkeit.

I. Es läßt sich schon von vorn herein nicht anders denken, als daß die Christliche Kirche, so lange sie Christum besaß, ihn auch hier fand, wo er

so deutlich und klar uns vor Augen gestellt wird, daß sie, so lange sie überhaupt die Auctorität Christi und der Apostel anerkannte, auch hier ihren bestimmten mehrfachen Zeugnissen folgen mußte. Und so finden wir es denn auch. Außer einem gewissen Schlesier Seidel, der in gänzlichem Unglauben befangen behauptete, daß der Messias niemals gekommen sey und niemals kommen werde (vgl. Jac. Martini l. 3. de tribus Elohim p. 592), und Grotius, welche beide den Jeremias zum Subjecte des Stückes machen wollten, hat es 17 Jahrhunderte hindurch in der Christlichen Kirche Niemand gewagt, die Messianische Erklärung in Zweifel zu ziehen. Vielmehr galt diese Stelle unter den Messianischen Weissagungen immer für die deutlichste und herrlichste. Wir wollen aus der großen Masse der Zeugnisse hier einige anführen. Augustinus sagt de civitate dei l. 18 c. 29: Jesaias inter illa, quae arguit iniqua et justa praecepit, et peccatori populo mala futura praedixit, etiam de Christo et ecclesia, h. e. de rege et ea, quam condidit, civitate, multo plura quam ceteri prophetavit: ita ut a quibusdam evangelista quam propheta potius diceretur. Er führt dann zum Beweise unsere Stelle an und schließt mit den Worten: Verum ista sint satis: et in eis sunt exponenda nonnulla; sed sufficere arbitror, quae ita sunt aperta, ut etiam inimici intelligere cogantur inviti. Auf ähnliche Weise spricht er sich aus de consensu Evangelistarum l. I. c. 31. Theodoret bemerkt zu d. St. (opp. ed. Hal. t. II p. 358): ἐν τοῖς ἑξῆς τὴν ταπείνωσιν αὐτοῦ τὴν μέχρι θανάτου παριστᾷ· μεγίστη δὲ τοῦ πνεύματος ἁγίου ἡ ἐνέργεια· τὰ γὰρ μετὰ πολλὰς γενόμενα γενεὰς οὕτω τοῖς ἁγίοις προφήταις προέδειξεν, ὡς μὴ λέγειν ἐκείνους ἠκούσαμεν, ἀλλ᾽ εἴδομεν. Ebenso erklären sich Justinus, Irenaeus, Cyrillus Alex., Hieronymus. Aus den Kirchen der Reormation führen wir hier nur die Zeugnisse von zweien ihrer Gründer an. Zwingli sagt in adn. ad h. l. (opp. t. III Tur. 1544 fol. 292): Quae nunc sequuntur, adeo clarum Christo testimonium praebent, ut ipse nesciam an uspiam scripturarum quicquam aut constantius inveniatur, aut clarius dici quicquam posset. Frustra enim omnia pertentat Judaeorum pervicacia. Luther bemerkt z. d. St.: „Und ist freilich in der ganzen Schrift des A. T. kein klärerer Text oder Weissagung beide von den Leiden und von der Auferstehung Christi, als in diesem Capitel. Darum es billig allen Christen wohl bekannt seyn sollte, ja auch auswendig können sollten, unseren Glauben zu stärken und zu vertheidigen, allermeist wider die halsstarrigen Juden, welche diesen ihren einen verheißenen Christum verläugnen, allein um des Ärgernisses willen seines Kreuzes."

Erst dem letzten Viertel des vorigen Jahrh. war es vorbehalten, die Messianische Erklärung zu verwerfen. Man konnte in der Zeit der Herrschaft des Naturalismus dieselbe nicht länger beibehalten*). Denn enthält diese Stelle eine Messianische Weissagung, so bietet ihr

*) Der Verf. der Abhandlung über die Mess. Zeiten in Eichhorn's Bibl. d. bibl. Litt. Bd. 6 gesteht p. 655 ganz offen, die Messianische Erklärung werde unter den Exegeten bald allgemeinen Beifall finden, wenn man

Inhalt eine so auffallende Übereinstimmung mit der Geschichte Christi dar, daß ihr Ursprung unmöglich auf natürliche Weise erklärt werden kann. Man sann daher auf Aushülfe und fand diese um so leichter, da man an den Juden schon Vorgänger hatte, deren Erklärungen und Gegengründe man nur sich anzueignen und ihnen den Schein der Gründlichkeit durch gelehrte Ausstattung geben durfte.

Die Nichtmessianischen Auslegungen unter den Christen, zerfallen, wie die unter den Juden, in zwei Hauptklassen: 1) solche, denen die Hypothese zu Grunde liegt, daß das Subject der Weissagung ein Collectivum sey. 2) solche, welche unter dem Knechte Jehovas ein einzelnes Individuum außer dem Messias verstehen. Die erste Erklärung zerfällt dann wieder in verschiedene Unterabtheilungen a) die Auslegung vom ganzen Jüdischen Volke; b) die Auslegung vom Abstractum des Jüdischen Volkes; c) die Auslegung von dem frommen Theile des Jüdischen Volkes; d) die Auslegung von dem Priesterstande und e) die Auslegung von dem Prophetenstande.

II. Verhältnißmäßig die meisten Anhänger zählt unter den Nichtmessianischen Erklärern die Hypothese vom ganzen Jüdischen Volke. Zu ihr bekennen sich unter andern Döderlein in der Vorr. und den Anm. zu der 3ten Ausg. des Jesaias, doch also, daß er noch zwischen dieser und der früher mit Eifer von ihm vertheidigten Messianischen Auslegung schwankt, Schuster (in einer besondern Abhandlung Gött. 1794), Stephani (Gedanken über die Entstehung und Ausbildung der Idee von einem Messias. Nürnberg 1787), der Verf. der Briefe über Jes. 53 in dem 6ten Bande der Eichhornschen Bibliothek, Eichhorn in seiner Bearbeitung der Propheten, Rosenmüller in der 2ten Ausg seines Commentars, Anderen die früher von ihm selbst zuerst empfohlene Erklärung vom Prophetenstande überlassend, und viele Andere. Im Ganzen ist diese zuletzt von Hitzig, Hendewerk und Köster (de servo Jeh. Kiel 38) vertheidigte Hypothese ganz dieselbe geblieben, wie wir sie bei den Juden kennen gelernt haben. Der einzige Unterschied ist nur der, daß diese Ausleger unter den Leiden des Knechtes Gottes die Leiden des Jüdischen Volkes im Babylonischen Exil verstehen, während die Jüdischen Ausleger darunter die Leiden des Jüdischen Volkes in dem gegenwärtigen Exil verstanden. Auch sie nehmen an, daß v. 1—10 die Heidenvölker redend eingeführt werden, sie sollen das reuige Geständniß ablegen, daß sie Israel verkannt haben, und jetzt einsehen, daß seine Leiden nicht Strafen seiner Sünden seyen, sondern daß es für ihre Sünden stellvertretend gelitten habe.

III. Die Hypothese von dem Abstractum des Jüdischen Volkes, im Gegensatze gegen seine einzelnen Glieder, wurde aufgebracht von Eckermann theol. Beiträge Bd. 1 H. 1 S. 192 ff. Nach Ew. geht die Weiss. auf

---

nicht in den letzteren Jahrzehenden zu der Überzeugung gelangt sey, „daß die Propheten nichts von zukünftigen Dingen verkündigen, als was sie ohne besondere göttliche Eingebung wissen und erwarten konnten."

„Israel nach seiner wahren Idee." Nach Beck ist der Knecht Gottes „Bezeichnung des Volkes aber nicht in seiner empirischen Wirklichkeit, sondern nur in der Einbildung des Verf., die Idee des Volkes."

IV. Die Hypothese von dem frommen Theile des Jüdischen Volkes im Gegensatze gegen den gottlosen ist besonders vertheidigt von Paulus, Memorabilien Bd. 3 S. 175—92 und Clavis zu Jesaias. Ihm trat Ammon bei, Christologie S. 108 ff. Die Grundansicht ist folgende: der fromme Theil des Volkes wurde nicht wegen seiner eigenen Sünden, sondern wegen der Gottlosen, welche sich im Exil durch ihren Abfall von der Jehovareligion ein besseres Loos zu verschaffen wußten, mit bestraft und ins Exil geführt. Die Gottlosen machten daraus den Schluß, die Hoffnung der Frommen, daß Jehova ihnen helfen werde, sey vergeblich gewesen. Da aber das Exil zu Ende ging und die Frommen zurückkehrten, sahen sie ein, daß sie geirrt hatten und daß diese Hoffnung wohl gegründet sey. Daher beklagen sie voller Reue, daß sie nicht längst Buße gethan haben. Dieser Erkl. folgen auch v. Cölln in der bibl. Theol., Thenius in Winers Zeitschr. II, 1, Maurer, Knobel, welcher sagt: „die theokratisch Eifrigen hatten einen schlimmen Stand bei ihrem Volke und von den Zwingherrn das Meiste zu leiden. — Die treuen Jehovaverehrer waren dem Spotte und Hohne, der Verfolgung und gröbsten Mißhandlung preisgegeben und befanden sich in einem kläglichen und entsetzlichen, einem menschenunwürdigen und gleichsam unmenschlichen Zustande. (?) — Die Sündenstrafen trafen vornehmlich diejenigen, welche sie nicht verdienten. Leicht ergab sich die Ansicht, die Frommen litten in Stellvertretung für das ganze Volk."

V. Die Hypothese von dem Priesterstande ist vertheidigt worden von dem Verf. der „ausführlichen Erklärung der sämmtlichen Weissagungen des A. T." 1801.

VI. Die Hypothese von dem Collectivum der Propheten wurde zuerst aufgestellt von Rosenmüller in der Abhandlung: Leiden und Hoffnungen der Propheten Jehovas, in Gablers neuestem theol. Journal vol. II S. 4. S. 333 ff. Aus seiner Verlassenschaft ist sie dann übergegangen an De Wette (de morte J. Chr. expiatoria p. 28 sqq.) und Gesenius. Auch nach Schenkel, Stud. u. Crit. 36 war „der Prophetenstand die stille verborgene Blume, welche frühe Stürme knickten." Nach Umbreit ist der Knecht Gottes „das Collectivum der Propheten oder der Prophetenstand, der hier gradezu als die Sünden des Volkes auf sich nehmendes Opferthier (!) dargestellt wird." Er findet es „merkwürdig genug, daß der Pr., indem er das Opfer gradezu verwirft, C. 66, 3 (nach unrichtiger Auslegung natürlich) das Blut eines Menschen und zwar eines sündlos reinen anstatt der Schuldigen vergießen läßt." Wie U. einen Uebergang zur Mess. Erklärung zu gewinnen sucht, aber nicht im Sinne der christlichen Kirche, wurde schon früher dargelegt, zu C. 42. Hofmann, Schriftbeweis II, 1 S. 89 ff. hat eine Composition bereitet aus der Erklärung vom Volke, von den Gottesfürchtigen, von dem Prophetenstande und wenn man will auch der Messianischen: „Das Volk ist als Volk zum Knechte Gottes berufen; aber es erfüllt seinen Beruf

als Gemeinde der Gläubigen, deren Herstellung und somit auch deren Berufserfüllung wiederum der Propheten Werk ist. — Das Prophetenthum wird nicht nur in seiner Gegenwärtigkeit vorgestellt, wo es in einer Mehrheit von Boten und Zeugen Gottes, zunächst in Jesaja selbst vorhanden ist, sondern auch in dem schlüßlichen Ausgange seiner Berufserfüllung, wo der Knecht Jehova's Verkündiger der bevorstehenden Heilswirkung und Mittler derselben in einer Person ist und aus Schmach und Leiden des Zeugenberufes in die Herrlichkeit des an ihm verwirklichten Heiles übergeht." Um solche Composition zu ermöglichen wird Alles aufgeboten, um den stellvertretenden Character des Leidens des Knechtes Gottes, der Christo allein eigenthümlich ist und jeden Genossen ausschließt, zu beseitigen. „Von einer priesterlichen Selbstaufopferung des Knechtes Gottes — sagt H. S. 101. 2 — kann ich nichts finden. Daß die Worte יזה גוים ein priesterliches Thun bezeichnen sollen, bedarf wohl keiner Widerlegung mehr. — Sein Beruf ist, Mittler der Wortoffenbarung Gottes zu seyn, und wenn ihn die Erfüllung dieses Berufes in den Tod bringt, ohne daß er sich dem entzieht, so ist dieß doch keine Leistung priesterlichen Berufs. Ebenso verhält es sich mit dem Vorgeben, der Messias erscheine hier auch als König." So wird also dasjenige gewaltsam beseitigt, was es so lange verbietet, das Eigenthum des Einen unter die Vielen zu vertheilen, als man von der Anschauung ausgeht, daß der Prophet Wahrheit verkünde. Die rationalistischen Ausll. haben es leichter. Sie lassen die Stellvertretung stehen, betrachten sie aber als eine eitle Phantasie. Daß H. auch die gezwungensten Auffassungen nicht scheut, um die ausschließliche Beziehung auf Christum zu beseitigen, erhellt z. B. aus seiner Bemerkung, S. 132, „die Strafe unseres Friedens" bezeichne „eine thätliche Zurechtweisung, welche sie ihrer Sünde und des Ernstes göttlicher Heiligkeit überführt und ihnen dadurch zum Heile dient." Da haben doch Gesenius und Hitzig unbefangener erklärt.

VII. Unter den Erklärungen, welche die Weissagung auf ein einzelnes Individuum außer dem Messias beziehen, hat fast keine außer ihrem Urheber einen andern Anwald gefunden. Sie haben nur in sofern Bedeutung als sie zeigen, daß die Weissagung entschieden den Eindruck macht, daß ihr Gegenstand eine wirkliche Person ist, nicht eine Personification, dann, daß es unmöglich ein exegetisches Interesse seyn konnte, was den Rationalismus zur Verwerfung der Erklärung von Christo bewog. Die Personen, auf die man gerathen hat, sind folgende. Der König Usias (Augusti), der König Hiskias (Konynenburg und Bahrdt), der Prophet Jesaias selbst (Stäudlin), ein unbekannter Prophet, den die Juden im Exil getödtet haben sollen (ein Ungenannter in Henkes Magazin Bd. I. H. 2), der Davidische Königsstamm, welcher unschuldig gelitten habe, als die Kinder des unglücklichen Königes Zedekias auf Nebucadnezars Befehl niedergemacht worden (Bolten zu Apgsch. 8, 33) die Maccabäer, (ein Ungenannter in den Theologischen Nachrichten J. 1821 S. 79 sqq.). Ganz verschollen ist diese Art von Erklärungen auch jetzt noch nicht. Schenkel meint, unser Cap. möchte vielleicht in die Periode des ächten Jesaia, dessen Sprache die der vorliegenden Schilderung des

Knechtes Gottes „an Gedrungenheit und Härte" gleichkomme, gehören, und als ein ursprünglicher Leidens- und Trostpsalm, der im Hinblicke auf die hoffnungsvolle Nachkommenschaft eines unschuldig getödteten Frommen oder Propheten gedichtet worden, von dem Verf. zu seinem Zwecke überarbeitet, interpretirt und seiner Schrift einverleibt seyn." Ewald, Proph. 2 S. 407, sagt: „Sodann befremdet hier die Beschreibung des Dieners überhaupt, besonders V. 8 f., da er bei aller Lebendigkeit, womit ihn der Pr. sich denkt, doch nirgends weiter so sehr als geschichtliche Person, so stark als eine einzelne Person der Vergangenheit gefaßt wird; der Glaube der Späteren, hier den geschichtlichen Messias zu finden, lag gewiß sehr nahe, so wenig der Verf. ihn bezweckt haben kann. Wir meinen daher der Verf. habe hier ein ihm passend scheinendes Stück aus einem älteren Buche, wo wirklich von einem einzelnen Märtyrer die Rede war, eingeschaltet. — — Der neuere Streit über C. 53 wird schwerlich aufhören, so lange man diese Wahrheit nicht festhält, die sich mir ungesucht immer stärker aufgedrungen hat." Das sind haltlose Annahmen, die aber doch insofern von Interesse sind, als sie zeigen, wie stark eine doppelte Wahrheit, der Jesaianische Ursprung und die persönlich Messianische Beziehung der Weissagung, auch denjenigen zusetzt, die ihr keine Anerkennung gewähren wollen.

Zu allen Zeiten hat die Erklärung von Christo tüchtige Vertheidiger gefunden und nie hat sich die antimess. Erkl. zu unbedingter Herrschaft erhoben. Unter den Verf. von vollständigen Commentaren zu Jesaias vertraten die Mess. Auslegung Dathe, Döderlein (der jedoch in der letzten Ausg. seiner Uebers. schwankt) Hensler, Lowth, Kocher, Koppe, J. D. Michaelis, v. d. Palm, Schmieder. Außerdem sind noch besonders zu nennen Storr, dissert. qua Jes. 53 illustr., Tüb. 1790, Hansi, comment. in Jes. 53, Leipz. 1791, Martini, comment. in Jes. 53, Rostock 1791. (Eine Schrift, welche die Ausl. bedeutend weiter gefördert hat; obgleich der Verf. sich mehrfach befangen zeigt in den Zeitansichten, namentlich im neologischen Interesse die Lehre von der Genugthuung zu beseitigen sucht). Krüger, comment. de Jes. 53 interpret., Jahn, append. ad Hermen. fasc. 2, Steudel, observv. ad Jes. 53, Tüb. 25. 26, Sack in der Apologetik, Reinke, exegesis in Jes. C. 53, Münster 36, Tholuck in der Schr: das A. T. im N. T., Hävernick in den Vorl. über Theol. des A. T., Stier in dem Comm. zum zweiten Theile des Jes.

Die Gründe gegen die Mess. Erkl. kann man nur als unbedeutend bezeichnen. Es ist keiner darunter, der dem Prüfungsfähigen irgend imponiren könnte. Man behauptet, der Messias werde sonst nie als Knecht Gottes bezeichnet. Wäre die Thatsache richtig, so würde sie nichts beweisen. Der Messias

führt aber den Namen in der einstimmig Mess. erklärten Stelle Sach. 3, 8, wo der Herr den Messias seinen Knecht Zemach nennt und wo der Chald. erklärt משיחא ויתגלי, Messiam et revelabitur, ferner in Ez. 34, 23. 24, der St. C. 42, 1. 49, 3. 6. 50, 10 jetzt zu geschweigen. — Man behauptet: „bei der Mess. Erkl. faßt man alles als zukünftig, was aber die Sprache nicht erlaubt. Das Leiden, Verachtetseyn und Sterben des Knechtes Gottes ist hier durchaus als vergangen geschildert, indem in C. 53, 1—10 Alles in Präter. fortgeht. Nur die Verherrlichung erscheint als zukünftig und ist in Fut. ausgedrückt. Der Schriftsteller steht also zwischen dem Leiden und der Verherrlichung und nur die letztere steht noch bevor." Allein der Standpunkt des Propheten ist nicht ein wirklicher, sondern ein angenommener, nicht ein realer, sondern ein idealer. Um zwischen Bedingung und Folge zu scheiden, Leiden und Verherrlichung in das gehörige Verhältniß zu setzen, nimmt er seinen Standpunkt zwischen dem Leiden und der Verherrlichung des Knechtes Gottes und von dort aus erscheint ihm dann dasjenige, was in der Wirklichkeit noch zukünftig war, als schon vergangen. Nur ein so durch und durch prosaischer Ausleger wie Knobel kann die Behauptung aufstellen: „Kein Prophet nimmt beim Weissagen einen anderen Standpunkt als welchen er hat." Hitzig z. B. stimmt ihm keinesweges bei. Er bemerkt noch zu C. 52, 7: „Von der Gewißheit der Rettung ausgehend, sieht der Prophet, wozu er in C. 40, 9 auffordert, hier im Geiste schon geschehen." Ferner zu Jerem. 6, 24—26: „Angabe, wie man dannzumal reden werde und dadurch Schilderung der Zustände in solcher Zeit." Doch wir haben schon zu Cap. 11 und in der Einl. zum zweiten Theile den Beweis geführt, daß die Propheten gar häufig einen idealen Standpunkt einnehmen. Daß dieß aber hier der Fall ist, hat der Prophet selbst ausdrücklich angedeutet. An einigen Stellen ist er scheinbar unwillkührlich, in der

That aber absichtlich von dem prophetischen Standpunkte auf den historischen getreten und bedient sich auch wo er von dem Leiden redet das Fut. So יפתח, V. 7, תשים V. 10, nach der Erkl. von Gesenius u. A. auch יפגיע V. 12, so wie er dagegen von der Verherrlichung mitunter in Präter. redet*), vgl. das לקח in V. 8, das נשא in V 8, zum deutlichen Beweise, daß wir uns hier ganz auf idealem Gebiete befinden. Auch die alten Uebers. haben die Präter. nicht als Bez. der wirklichen Vergangenheit genommen und geben sie mehrfach durch Fut. wieder. So die Alex. V. 14 ἐκστήσονται — ἀδοξήσει, Aq. und Theod. V. 2 ἀναβήσεται. — Man behauptet, die Idee eines leidenden und büßenden Messias sey dem A. T. fremd, und stehe selbst im Widerspruche mit den herrschenden Vorstellungen von demselben. Der Grund wird aber so lange nicht beweisend seyn, als in der Kirche Christi Seine Auctorität noch gilt, der selbst sagt, daß sein ganzes Leiden in den Schriften des A. B. vorherverkündet worden und seinen Jüngern die dasselbe betreffenden Weissagungen auslegt. Daß die Sache sich anders verhalte, wird man auch schon daraus abnehmen, daß in der Zeit der Erscheinung Christi die Erkenntniß des leidenden Messias unläugbar das Eigenthum der tieferen Geister war. Nicht bloß der Täufer zeigt sie, sondern auch Symeon Luc. 2, 34. 35. Einen Widerspruch wird man nur von der falschen Meinung aus behaupten können, daß jede einzelne Mess. Weissagung das Ganze der Messianischen Anschauung darlege, während in der That die Messianischen Verkündungen durchaus einseitigen, gelegentlichen Character tragen, wie das ja überhaupt die vorwiegende Weise der Schrift ist, im Unterschiede von der Dogmatik. Wäre aber auch ein Schein des

---

*) Dieselbe Erscheinung auch in der Parallelst. C. 49, 9, zu der Gesenius bemerken mußte: „da die Rettung noch bevorstand, so können die Präter. nicht wohl anders als Fut. aufgefaßt werden."

Widerspruches vorhanden gewesen (von dem hier um so weniger die Rede seyn kann, da der Knecht Gottes ja hier nicht bloß in seinem Leiden und Büßen, da er uns zugleich als Gegenstand der Ehrfurcht der ganzen Heidenwelt dargestellt wird, und zwar auf Grund seines Leidens und Büßens) so würde er doch jetzt durch die Erfüllung längst beseitigt seyn. In Bezug auf das anderweitige Vorkommen im A. T. wird man unterscheiden müssen zwischen dem leidenden und dem stellvertretend büßenden Christus. Der letztere tritt uns allerdings nur hier entgegen. Dafür ist aber auch hier die Darstellung so erschöpfend, so jedes Mißverständniß außer dem absichtlichen oder durch schlechte Neigung verschuldeten ausschließend, so ergreifend und sich unauslöschlich einprägend, so eigentlich dogmatisch und abweichend von der gewöhnlichen der Ergänzung bedürftigen gelegentlichen Behandlung, daß die Kirche an dieser Einen Darstellung, die durch das ganze N. T. hindurchtönt, völlig genug hat. Dagegen aber der leidende und sterbende Messias tritt uns auch sonst im A. T. mehrfach entgegen, obgleich allerdings seltener als der Messias in Herrlichkeit. So in C 49. 50, bei Daniel in C. 9, bei Sacharja in C. 9, 9. 10, in C 11. 12. 13. Daß der Hoheit Christi die Niedrigkeit vorangehen werde, darauf wird auch im ersten Theile des Jesaias in C. 11, 1 deutlich hingewiesen, eine St., die im Keime alles dasjenige enthält, was im zweiten Theile ausführlich von dem leidenden Messias gesagt wird und die sich namentlich auffallend mit C. 53, berührt. Ebenso auch bei dem Zeitgenossen des Jesaias Micha, der in C. 5, 1 den Messias nicht aus Jerusalem hervorgehen läßt, dem Sitze des zum Königthum erhobenen Davidischen Geschlechtes, sondern aus Bethlehem, wo der bäuerliche Ahnherr Isai wohnte, zum Beweise, daß der Messias aus der in die Niedrigkeit des Privatlebens herabgesunkenen Familie Davids hervorgehen wird. Diese auch bei Amos schon hervortretende, und durch die ganze Prophetie

sich hindurchziehende Einsicht, daß der Messias aus dem völlig erniedrigten Davidischen Hause hervorgehen werde, berührt sich gar nahe mit der Einsicht in sein Leiden. Niedrigkeit des Ursprunges und Höhe der Bestimmung lassen sich kaum ohne schwere Conflicte in Uebereinstimmung bringen. — Es ist aber von vornherein unmöglich, daß die Idee des leidenden Messias im A. T. fehle. Da in demselben durchgängig Gerechtigkeit und Leiden in der Welt der Sünde als unzertrennlich verbunden gesetzt werden, so muß der Messias als der schlechthin Gerechte nothwendig sich auch als der im höchsten Grade Leidende darstellen. Wäre dieß nicht, so würde der Messias auch völlig von allen seinen Vorbildern losgerissen werden, namentlich einem David, der durch die schwersten Leiden hindurch zur Herrlichkeit gelangte und der in seinen Psalmen diesen Gang überall als den normalen betrachtet, in denjenigen, die sich überhaupt auf den leidenden Gerechten und in denjenigen, die sich speciell auf sein in dem Messias gipfelndes Geschlecht beziehen, vgl. m. Comm. über die Ps. Th. 4 S. 651. 2.

Wenden wir uns zu den Gründen für die Messianische Erklärung. Ein günstiges Vorurtheil für diese müssen wir schon aus der Thatsache gewinnen, daß sie unter den Juden die ursprüngliche ist, die nur im Interesse der Neigung verlassen wurde. Die Autorität der Tradition ist hier um so größer, je mehr die Mess. Erkl. mit der Gesinnung des Volkes im Gegensatze stand. Wie tief gewurzelt diese Erkl. war, das ersehen wir schon aus dem Ausspruche des Johannes d. T. Joh. 1, 29: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß dieser auf unsere Weissagung zurückweist. Die vorliegende St. ist die erste in der heiligen Schrift, in der von dem sündentragenden Lamme im geistlichen Sinne die Rede ist. In Bezug auf den Artikel bemerkt Bengel nach dem Vorgange des Erasmus: articulus respicit prophetiam de eo

sub hoc schemate factam Jes. 53, 7. Zu dem θεοῦ vgl. V. 10: dem Herrn gefiel es ihn schmerzlich zu zerschlagen, V. 2: vor ihm. Zu dem: ὁ αἴρων u. s. w. V. 4 LXX: οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει, vgl. V. 11.

Ein äußerer Grund von noch durchgreifenderer Bedeutung ist das Zeugniß des N. T. Vor Allem kommen hier die Erklärungen des Herrn selbst in Betracht. Er sagt bei Luc. 22, 37, die ihn betreffenden Weissagungen nahen sich ihrer vollendeten Erfüllung (τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει), vgl. Matth. 26, 54, und so müsse denn auch der Spruch: er ward zu den Uebelthätern gezählt, an ihm erfüllt werden. Bei Marcus in Cap. 9, 12 fragt der Herr: πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενωθῇ, in Beziehung auf das „von Manne" „von Menschenkindern" in C. 52, 14: „er hatte keine Gestalt noch Schöne", V. 2, „verachtet" נבזה, was Symm. und Theodot. durch ἐξουδενωμένος wiedergeben, und „aufhörend der Männer" in V. 3. Bei Johannes deutet der Herr nachdrücklich und wiederholt darauf hin, daß das: wenn seine Seele ein Schuldopfer gibt" von ihm geschrieben sey, vgl zu V. 10. Nach diesen bestimmten Anführungen und Hinweisungen wird man auch bei Luc. in C. 24, 25—27. 44—46 vorzugsweise an unsere St. denken müssen. Daß wenn in irgend einer Stelle des A. T. in dieser die Lehre von dem leidenden und büßenden Messias enthalten sey, gestehen die Gegner selbst zu. Daß unsere Stelle besonders von Christo auf sein Leiden und seine Herrlichkeit gedeutet wurde, erhellt auch aus der Zuversichtlichkeit, mit der die Jünger des Herrn bei jeder Gelegenheit sie auf ihn beziehen. Matth. 8, 17. Mrc. 15, 28 wurde bereits besprochen. Johannes in C. 12, 37. 38 und Paulus in Röm. 10, 16 finden in dem Unglauben der Juden eine Erfüllung von C. 53, 1. In Apgsch. 8, 28—35 erklärt Philippus auf die Frage des Kämmerers aus Aethiopien, von wem die Weissagung handle,

dieselbe von Christo. — Nach dem Vorgange von De Wette legt Gesenius ein besonderes Gewicht darauf, daß die Stelle nie vom Versöhnungstode Christi gebraucht worden. Aber Petrus bedient sich, da er von der stellvertretenden Genugthuung Christi redet, wörtlich der Hauptstellen uns. Weiss., 1 Petr. 2, 21—25, und es ist überhaupt ganz das Gewöhnliche, daß das N. T., wo es auf diese Materie kommt, sich an unsere St. anlehnt, vgl. z. B., außer den schon zu V. 10 angeff. St. Mrc. 9, 12. Röm. 4, 25. 1 Cor. 15, 3. 2 Cor. 5, 21. 1 Joh 3, 5. 1 Petr. 1, 19. Apoc. 5, 6. 13, 8. Daß wir hier den Text haben für die gesammte Apostolische Verkündung von dem Versöhnungstode Jesu, wird anderweitig von Gesenius selbst anerkannt." Die meisten Hebräischen Leser — sagt er Th. 3 S. 191 — die einmal mit den Ideen von Opfer und Stellvertretung so vertraut waren, mußten die Stelle nothwendig so auffassen, und es ist nicht zweifelhaft, daß die Apostolische Vorstellung vom Versöhnungstode Christi wohl ganz vorzüglich auf diesem Grunde ruht." Daß aber die Beziehung auf unsere Stelle gewöhnlich in der Form der Anspielung, nicht der ausdrücklichen Citation erscheint, zeigt nur um so deutlicher, wie unbedingt ihre Beziehung auf den Versöhnungstod Christi der ältesten christlichen Kirche feststand.

Für die Messianische Erkl. sprechen nicht nur die Parallelst. des zweiten Theiles, C. 42 u. s. w., sondern auch aus dem ersten Theile die St. 11, 1, die so auffallend mit C. 53, 2 übereinstimmt, daß beide nicht anders als auf dasselbe Subject bezogen werden können.

Zu diesen äußeren Gründen kommen dann die inneren. Die christliche Kirche, die beste Richterin, hat zu allen Zeiten in dieser Weissagung das getreue und wunderbar ähnliche Bild ihres Herrn und Heilandes in seinem versöhnenden Leiden und der auf dasselbe folgenden Herrlichkeit, in seiner Unschuld und

Gerechtigkeit, in seiner Sanftmuth und schweigenden Geduld (in dem Berichte über sie weist schon das N. T. mehrfach auf u. St. zurück), in dem Begräbniß bei einem Reichen, V. 9, erkannt. Der am meisten characteristische Zug ist der stellvertretende Character des Leidens und Blutvergießens des Knechtes Gottes. Mehrere haben diesen ihnen unangenehmen Zug zu verwischen gesucht. Kimchi sagt: „Man muß nicht denken, daß sich die Sache wirklich also verhalte, daß Israel in dem Exil wirklich die Sünden und Krankheiten der Heiden trage (denn dies würde gegen die Gerechtigkeit Gottes streiten), sondern daß die Heiden zu jener Zeit, wenn sie die glänzende Erlösung Israels sehen, ein solches Urtheil darüber fällen werden.“ Eine nichtige Ausflucht: nicht die Heiden reden in C. 53, 1—10, sondern die gläubige Gemeinde; jeder aufrichtige Leser wird gleich fühlen, daß der Pr. in diesen V. nicht thörichte Phantasieen Anderer, sondern die ihn kund gewordene göttliche Wahrheit mittheilt; der Prophet trägt die Lehre von der Stellvertretung auch in seinem eignen Namen vor: „er wird besprengen viele Heiden,“ und ebenso aus der Person Gottes in C. 53, 11. 12. Nach Martini, de Wette u. A. sollen die Ausdrücke „bildlich zu nehmen seyn, der sachliche Gehalt nur der: calamitates illas gravissimas ministro isto divino perferendas popularibus ejus utiles futuras atque salutares. Für die eigentliche Auffassung entscheidet aber, daß dieselbe Lehre unter den verschiedensten Ausdrücken beständig wiederkehrt. So heißt es in C. 52, 15 der Knecht Gottes werde viele Heiden entsündigen, in C. 53, 4, er habe unsere Krankheiten und unsere Schmerzen auf sich geladen, in V. 5 er sei um unserer Missethaten willen durchbohrt worden, V. 8, er habe die Strafe getragen, die das Volk tragen sollte, V. 10, er habe seine Seele Gott zum Schuldopfer dargebracht, in V. 11 seine Gerechtigkeit gereiche den Vielen zur Rechtfertigung, V. 12, er trage die Sünde Vieler, weil er sein

Blut in den Tod ausgegossen, und könne die Missethäter vertreten, weil er den Missethätern beigezählt ward. Dazu kommt noch, daß in C. 52, 15 (יזה), C. 53, 10, (אשם) und V. 12: „Er trägt die Sünde Vieler," vgl. Levit. 16, 21. 22, Mich. ut typice hircus pro Israëlitis, der Knecht Gottes als das Gegenbild der alttestamentlichen Sühnopfer erscheint, bei denen erweislich die Idee der Stellvertretung in der Lehre des A. T. begründet ist, vgl. die Opfer der h. Schr. S. 12 ff. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, der Pr. konnte sich nicht deutlicher, stärker, bestimmter ausdrücken, wenn er die Lehre von der Stellvertretung vortragen wollte, und diejenigen, welche es unternehmen sie zu beseitigen, lassen damit überhaupt nichts Festes und Sicheres in der Schrift übrig. Rosenmüller (Gablers Journal 2 S. 365), Gesenius, Hitzig haben es auch offen anerkannt, daß die St. die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung enthalte, nachdem unter den Juden Alschech der Wahrheit die Ehre gegeben hatte.

Wenden wir uns jetzt zur Prüfung der nichtmessianischen Auslegungen. Sehen wir ab von den bloßen Einfällen, so bieten sich uns drei Erkl. dar, welche eine nähere Prüfung erfordern, die von dem ganzen Jüdischen Volke, von dem frommen Theile dess., von dem Collectivum des Propheten. Folgende Gründe sprechen zugleich gegen alle drei Erkl.:

1. Der Inhalt unseres Abschnittes stellt sich nach ihnen als ein bloßes Hirngespinnst dar, sein Grundgedanke: das stellvertretende Leiden des Knechtes Gottes, als eine Absurdität. Die Propheten können nach ihnen nicht ferner als heilige Männer Gottes betrachtet werden, welche redeten getrieben vom heiligen Geiste, ihr Name Nabi, durch den sie die göttliche Eingebung in Anspruch nahmen, ist eine leere Prätension. Der Schatten fällt zugleich auf den Herrn, der diese Phantasten durchweg als Organe unmittelbarer göttlicher Mittheilung behandelt.

2. Nach allen drei Erkl. ist das Subject keine wirkliche, sondern eine ideale Person, ein personificirtes Collectivum. Für eine solche Personification aber, die durch einen ganzen Abschnitt hindurchgeführt wird ohne jede Hinweisung darauf, daß nicht von einem einzelnen Individuum die Rede ist, läßt sich keine einzige gesicherte Analogie anführen. Das Subject wird in V. 3 איש genannt; V. 10 u. 12 wird ihm eine Seele zugeschrieben; Grab und Tod stehen von einem Subjecte der einfachen Zahl. Die Schrift weist nie auf das Rathen hin. Hätten wir eine Allegorie vor uns, so würde es nicht an bestimmten Fingerzeigen für die Deutung fehlen. Ganz anders verhält es sich z. B. mit den Stellen, wo der Pr. Israel durch den Namen Knecht des Herrn bezeichnet. Da wird aller Ungewißheit vorgebeugt durch die Hinzusetzung der Namen Jakob und Israel, 41, 8. 9. 44, 1. 2. 21. 45, 4. 48, 20; da bedient sich der Pr. um anzuzeigen, daß der Knecht des Herrn eine ideale Person, ein Collectivum ist, neben dem Sing. des Plur., z. B. 42, 24. 25. 48, 20. 21. 43, 10—14.

3. Die erste Bedingung der stellvertretenden Genugthuung, die nach unserer Weissagung von dem Knechte Gottes geleistet werden soll, ist nach V. 9 („weil er kein Unrecht gethan und kein Betrug in seinem Munde"), ganz besonders aber nach V. 11: „es wird rechtfertigen der Gerechte, mein Knecht," die absolute Gerechtigkeit des leidenden Subjectes. Wer selbst sündig ist, kann nicht die Sündenstrafen Anderer übernehmen, er wird vielmehr wegen seiner eignen Sünden heimgesucht, zur gerechten Vergeltung zugleich und zur Heilung. Von ihm gilt in der That, was in Bezug auf den Knecht Gottes nach V. 4b. nur fälschlich angenommen wurde. Diese Bedingung nun läßt sich bei allen drei Erklärungen nicht als vorhanden nachweisen. Sie halten sich alle auf dem rein menschlichen Gebiete. Auf diesem aber ist absolute Gerechtigkeit nicht zu finden. Gleich an der Schwelle der heiligen Schrift tritt uns in Gen. 2 u. 3, vgl. 5, 3 die

Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechtes entgegen, und welche Energie der Sündenerkenntniß im A. T. herrscht, das bekunden Stellen wie Gen. 6, 5. 8, 21. Hi. 14, 4. 15, 14—16. Ps. 14. 51, 7. Prov. 20, 9. Das ist nicht der Boden, auf welchem Stellvertretungsgedanken gedeihen. — Die Lehre von einer Stellvertretung durch Menschen findet sich auch in der That sonst nirgends im A. T., und Gesenius, welcher (a. a. O. S. 189) zu beweisen suchte, daß sie dort „sehr verbreitet" sey, hat nichts irgend Haltbares oder auch nur Scheinbares beigebracht. Die Heimsuchung der Schuld der Väter an den Kindern ergeht nur über solche, die in den Fußstapfen der Väter einhergehen, welche letzteren zuerst gestraft werden, vgl. meine Beiträge 3 S. 544 ff. Aehnliches gilt in Bezug auf 2 Sam. 21, 1—14. Der böse Geist, welcher Saul erfüllte, durchdrang zugleich seine Familie, wie wir das an dem Beispiele Michals sehen. Im Interesse seiner Familie und unter ihrer Betheiligung war wahrscheinlich die Schandthat geschehen (Michaelis: ut eorum bona sibi et familiae suae sub praetextu pii zeli pro Juda et Israele assereret). Da Saul selbst bereits durch das göttliche Gericht hinweggerafft war, so wurde an der mitschuldigen Familie das Verbrechen gestraft. In 2 Sam. 24 leidet das Volk nicht stellvertretend für Davids Sünde bei der Zählung des Volkes, sondern der Geist des Hochmuthes, der den König zur Zählung verleitet hatte, war ein unter dem Volke weit verbreiteter. Daß aber der König selbst in seinen Unterthanen mitgestraft wurde, zeigt seine Bitte an den Herrn in 2 Sam. 24, 17, daß er lieber seine Sünde direct an ihm heimsuchen möge. Die Sünde Davids und Bathsebas wird nicht gesühnt durch den Tod des Kindes, 2 Sam. 12, 15—18, sondern David hat die Vergebung schon vorher erlangt, V. 13. Nicht das Kind leidet, sondern David, dessen Buße durch diese Heimsuchung vertieft werden sollte. Wenn das ganze Heer büßen muß, was Achan

verschuldet, Jos. 7, 1, so liegt darin eine nachdrückliche Hinweisung darauf, daß der Verbrecher nicht isolirt dasteht, daß bis zu einem gewissen Grade stets die Gesammtheit mit in seine Schuld verflochten ist. Von Stellvertretung kann nicht die Rede seyn; Achan selbst wurde ja mit seiner Familie und Habe verbrannt. Am wenigsten endlich kann Dan. 11, 35 in Betracht kommen. Nach Gesenius soll es dort heißen: Und die Verständigen werden straucheln, um jene (die Uebrigen) zu läutern und zu reinigen und helle zu machen. Allein das בהם bezieht sich vielmehr auf die משכילים selbst. So findet sich also nirgends im A. T. auch nur die geringste Spur von einer durch Menschen für Menschen vollbrachten stellvertretenden Genugthuung und kann sich dort nicht finden, weil die Schrift von ihrem ersten Anfange an auf's nachdrücklichste erklärt: πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, Röm. 3, 9.

Die Erklärung vom Jüdischen Volke ist schon an den Parallelst. zu nichte geworden, ehe sie bei der unsrigen anlangt. Schon in C. 42, 1 — bemerkt Beck — stoße man auf Schwierigkeiten. „Wie kann das Volk, das V. 19 als blind und taub geschildert wird, hier als ganz vom Geist durchdrungen auftreten, wodurch es Lehrer der Heiden wird?" C. 49 sey für diese Ausl. ein „wahres Kreuz." „Die St. endlich C. 50 muß Hitzig selbst vom Propheten erklären, und so verliert diese Auffassung das Lob, die Einheit dieses Begriffes auf das Strengste festzuhalten."

Noch entschiedner aber wird die Erkl. durch den Inhalt unsers Stückes zurückgewiesen. Der Knecht Gottes hier hat sein Leiden freiwillig übernommen (nach V. 10 bringt er sich selbst zum Schuldopfer dar; nach V. 12 wird er deshalb mit Herrlichkeit gekrönt, weil er sein Leben in den Tod ausgegossen hat); selbst schuldlos, trägt er fremde Sünden, V. 4—6. 9; seine Leiden sind die bewirkende Ursache der Gerechtigkeit Vieler; er leidet still und geduldig, V. 7. Von allen diesen vier Merk-

malen kommt dem Jüdischen Volke auch nicht ein einziges zu. a. Die Juden gingen nicht freiwillig in das Babylonische Exil, sondern sie wurden gewaltsam in dasselbe fortgeschleppt. b. Das Jüdische Volk litt nicht schuldlos, sondern es erduldete im Exil die Strafe seiner eignen Sünden. Als Strafgericht war die Wegführung von Moses vorhergesagt worden, Levit. 26, 14 ff. Deut. 28, 15 ff. 29, 19 ff. Als Strafgericht verkünden sie alle Propheten. Jesaias selbst hält es im zweiten Theile Juda häufig vor, daß es durch die göttliche Gerechtigkeit in's Exil verstoßen und nur durch die Gnade Gottes daraus befreit werden soll. Man vgl. z. B. C. 56—59, besonders C. 59, 2 ff.: „Eure Missethaten scheiden euch und euren Gott und eure Sünden verbergen das Antlitz vor euch, daß er nicht höret. Denn eure Hände sind mit Blut besudelt und eure Finger mit Missethat, eure Lippen reden Trug und eure Zunge sinnet Unrecht. Ihre Füße laufen zum Bösen und sie eilen zu vergießen unschuldig Blut, ihre Gedanken sind Gedanken der Bosheit, Verwüstung und Zertrümmerung auf ihren Pfaden. Den Weg des Friedens kennen sie nicht und kein Recht ist auf ihren Pfaden, ihre Steige verkehren sie, jeder der darauf tritt, kennt nicht Frieden. Abfall und Verläugnung des Herrn und Zurückweichen hinter unserm Gotte, reden Bedrückung und Abtrünnigkeit, empfangen und hervorbringen aus dem Herzen Worte der Lüge." Man vgl. C. 42, 23: „Wer gab zum Raube Jakob und Israel den Plünderern? Ist's nicht der Herr, gegen den wir sündigten und in dessen Wegen sie nicht wandeln wollten und nicht hörten auf sein Gesetz?" Ferner C. 43, 26. 27, wo der Pr. die ausführliche Nachweisung, daß Israels Verdienst, welches gar nicht vorhanden, nicht die Ursache seiner Errettung seyn könne, mit den Worten beschließt: „Erinnere mich, wir wollen rechten zusammen, sprich du, damit du gerecht werdest. Dein erster Vater hat gesündigt und deine Mittler frevelten wider mich. Darum entheilige ich

die Fürsten des Heiligthums und gebe zum Banne Jakob und Israel der Schmach." Einzig und allein Gottes Barmherzigkeit verdankt Israel nach C. 48, 11 die Erlösung aus dem schweren Leiden, in das es auf dem Wege seiner Sünden gerathen. Man kann mit Zuversicht behaupten, daß in dem ganzen Buche keine Seite vorkommt, welche nicht eine schlagende Widerlegung dieser Ansicht darböte. Kläglich sind die Aushülfen, welche die Vertheidiger der Hypothese Angesichts dieser Thatsachen ergreifen. Rosenmüller meinte, der Prophet führe nur die Heiden redend ein, welche durch diese Schmeichelei sich die Gunst der Juden erwerben wollten, ohne zu bedenken, daß die absolute Gerechtigkeit des Knechtes Gottes am stärksten grade in der Rede des Herrn in V. 11 ausgesprochen wird. Hitzig meint, das Volk habe allerdings für seine Sünden gelitten, allein die Strafe sey größer gewesen als die Sünden und der Ueberschuß komme den Heiden zu Gute. Allein solcher rohen Ansicht widerspricht der Prophet ausdrücklich. Er erklärt vielfach, daß die Strafe noch durch Barmherzigkeit gemäßigt sey, daß Israel auf dem Wege seiner Werke völligen Untergang gefunden haben würde. So z. B. C. 48, 9: „Wegen meines Namens will ich langmüthig seyn und wegen meines Lobes den Zorn dir mäßigen, daß ich nicht dich vertilge", C. 1, 9: „wenn der Herr der Heerschaaren uns nicht einen geringen Rest gelassen, so wären wir wie Sodom, Gomorrha würden wir ähnlich seyn." Man vgl. noch um sich zu überzeugen, wie sehr diese den Gottesmännern des A. B. aufgedrungene Ansicht von Israel ihrer wirklichen widerspricht, das Gebet des Esra bei Nehemia C. 9, besonders V. 29 ff. c. Das Leiden des Jüdischen Volkes kann nicht stellvertretend seyn, weil ihm die erste Bedingung der Stellvertretung, die Schuldlosigkeit und Gerechtigkeit fehlt. Diese wagt auch Hitzig nicht ihm zuzusprechen. Wie kann aber ein Gottloser, gesetzt auch seine Strafe sey zu hart, durch seine nicht vorhandene Gerechtigkeit Andere

rechtfertigen? — Endlich, das vierte Merkmal, die Geduld, kommt dem Jüdischen Volke so wenig zu, daß es eine Hauptaufgabe unseres Propheten selbst ist, die murrende Ungeduld zu bekämpfen, vgl. z. B. C. 45, 9 ff.

Gegen die Hypothese vom Volke spricht noch die Unnatürlichkeit der damit verbundenen Annahme, daß in C. 53, 1—10 die Heiden redend eingeführt werden, wogegen speciell das עמי in V. 8 entscheidet, und die äußerst gezwungene Erklärung, zu der man sich bei einzelnen V. genöthigt sieht, namentlich bei V. 2.

Die Erklärung von dem frommen Theile des Volkes scheitert daran, daß auch die „Gerechten" im gewöhnlichen Sinne nach biblischer Anschauung unfähig sind stellvertretende Genugthuung für Andere zu leisten. Diese erfordert absolute Gerechtigkeit. Die „Gerechten" aber sind aus sündlichem Saamen erzeugt Ps. 51, sie müssen täglich zu Gott bitten, daß er ihnen ihre verborgenen Fehler vergeben möge, Ps. 19, 13; sie leben selbst nur durch die vergebende Barmherzigkeit Gottes und können nicht daran denken Andere zu entsündigen, Ps. 32. Auch für die Gläubigen ist nach C. 40, 2 das Exil die verdiente Strafe ihrer Sünde. Es wird dort die Größe der Barmherzigkeit Gottes hervorgehoben, der für die Sünden doppeltes Heil gibt, während unendliche Strafe ihre natürliche Folge wäre. Nicht einem einzelnen Theile des Volkes, dem ganzen Volke wird an den schon früher angef. St. jeder Antheil an der Bewirkung des Heiles abgesprochen. Wie wenig eine absolute Gerechtigkeit bei der Auswahl vorhanden war, geht schon daraus hervor, daß ein Hauptziel des Pr. im zweiten Theile das ist, ihrer Muthlosigkeit und Verzweiflung, ihrer diffidentia in deum entgegen zu arbeiten. Ferner, die Gottlosen konnten die Leiden der Frommen nicht als stellvertretend betrachten, weil sie ebenso wohl litten, und ebenso wenig konnten sie die Frommen wegen ihrer Leiden verachten. Es ist eine unhistorische Fiction, wenn

behauptet wird, daß grade die Gottesfürchtigen im Exil besonders schwer zu leiden gehabt haben. Im Gegentheil, ihre Gottesfurcht machte sie bei den Heiden beliebt, und auch unter ihrem Volke, dessen sündige Neigung durch die Strafe gebrochen war, nahmen sie eine angesehene Stellung ein. Ezechiel finden wir gewöhnlich von den Aeltesten des Volkes umgeben, die auf seine Worte lauschen, und Daniel, Esther und Mardochai, Esra, der mit Gütern dieser Welt reich versehene Nehemias stehen in hoher Achtung in der Heidenwelt. Daß man sich solcher unhistorischen Fiction überlassen muß, die besonders von Knobel auf die Spitze getrieben wird, läßt die Unhaltbarkeit der Hypothese deutlich erkennen.

Gegen die Erkl. von dem Collectivum der Propheten endlich bemerkt Hitzig mit vollem Rechte: „daß unter dem Knechte Jehovas der Prophetenorden zu verstehen sey, entbehrt aller Begründung und Wahrscheinlichkeit." Daß sich für eine solche Personification des Prophetenthums keine Analogien anführen lassen, wurde bereits zu Cap. 42 gezeigt. Die Vertheidiger der Erklärung vom Prophetenstande ferner sind gewöhnlich zugleich Bestreiter der Aechtheit des zweiten Theiles. Von diesem Standpunkte aus tritt die Unhaltbarkeit der Hypothese noch mehr in's Licht. Von einem Prophetenstande kann am wenigsten während der Zeit des Exiles die Rede seyn. Mit dem Exil begann das Prophetenthum unterzugehen. Jeremias in Jerusalem und Ezechiel unter den Exulanten stehen schon sehr vereinzelt da; Jeremias steht in den letzten Zeiten des Staates überall als Einzelner der ganzen Masse der falschen Propheten gegenüber. „Es ist kein Prophet mehr", so klagt zur Zeit der Chaldäischen Zerstörung der Verf. von Ps. 74 in V. 9. Nach einer übereinstimmenden Tradition waren Haggai, Sacharja, Maleachi die letzten Propheten (vgl. 1 Macc. 9, 27. 4, 46. 14, 41 und die St. aus dem Talmud u. a. Jüd. Schriften in Knibbe Historie der Propheten

S. 347 ff. und in Joh. Smithi dissert. de prophetis, hinter Clericus Comm. zu den Proph., C. 12), und nach den historischen Büchern und ihren eigenen Weissagungen die einzigen ihrer Zeit. Wie sollte nun der Prophet von einer großen Corporation der Propheten reden können, welche nicht nur die Begründer und Beherrscher des neuen Staates werden, sondern auch alle übrigen Völker der Erde mit dem Lichte der wahren Religion erleuchten und der Gemeinde Gottes einverleiben sollten. — Von demjenigen, was für den Beruf der Propheten characteristisch ist, findet sich hier nichts vor. Dagegen aber ist fast Alles, was von dem Knechte Gottes ausgesagt wird, dem Beruf und der Bestimmung des Propheten entgegen. Vor Allem kommt auch hier die stellvertretende Genugthuung in Betracht. Wie fern der Gedanke an solche dem Prophetenthum lag, das zu zeigen reicht C. 6 hin, wo der Prophet, als er nach mehrjähriger Verwaltung des Prophetenthums den Herrn schaut, ausruft: „wehe mir ich bin verloren, denn ich bin unreiner Lippen und unter einem Volke unreiner Lippen wohne ich." Das ist wahrlich nicht der Boden, aus welchem der Wahn der Stellvertretung für Andere erwachsen kann. Alle, die diesen Wahn hegten, ein Gichtel, eine Bourignon, eine Güion wurden dazu durch hochmüthige Verkennung ihrer eigenen Sündhaftigkeit verleitet. Es heißt die Propheten ohne allen Grund erniedrigen, wenn man ihnen diesen Wahn beilegt. Die Hoffnungen ferner, welche hier in Bezug auf den Prophetenstand ausgesprochen werden sollen, widersprechen seiner Idee und Einsetzung. Es würde sich hier ein Prophetenstolz aussprechen, wie er an dem Priesterstolz in der ganzen Geschichte nicht seines Gleichen hat. Wie Schenkel Recht hat mit seiner Bemerkung gegen die von Hitzig vertretene Erklärung vom Volk: „Ist es glaublich, daß die Propheten, welche beständig darauf hin arbeiteten, den sittlichen Stolz ihres Volkes zu unterdrücken, durch einen solchen Gedanken den-

selben muthwillig geweckt haben sollten", ebenso auch hat Hitzig Recht mit seiner Bemerkung gegen die von Schenkel u. A. vertretene Erkl. vom Prophetenstande: „die Unschicklichkeit springt in die Augen, welche darin läge, daß die bisherige traurige Lage und die künftige Herrlichkeit des Volkes auf die Propheten eingeschränkt würde, wie wenn diese als ächte κατακυριεύοντες τῶν κλήρων das Volk alleine ausmachten." Die Propheten sollen sich nach dieser Hypothese Hoffnung machen, daß sie die Beherrscher des wieder aufblühenden Staates seyn und weltliche Triumphe feiern werden. Abgesehen von der Thorheit dieser Hoffnung war dieselbe ganz der Bestimmung des Prophetenst. entgegen. Die Herrschaft in dem Reiche Gottes war durch göttliche Einsetzung für immer David und seinem Stamme übergeben. Die Propheten würden sich also durch die Anmaßung derselben gegen den Gott empört haben, dessen Rechte sie vertreten sollten. Ferner, als die Hauptsphäre der Wirksamkeit des Knechtes Gottes erscheint hier die Heidenwelt. Mit dieser aber haben die Propheten sonst nirgends etwas zu schaffen, ihre Mission geht überall nur auf Israel. — Die Leiden, welche die Propheten während des Exils trafen, waren keine anderen als die des Volkes. Es fehlt an jedem Beweise, ja an jeder Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Propheten zur Zeit des Exiles, als welche die Geschichte nur Jeremias, Ezechiel, Daniel kennt, vorzugsweise bedrängt wurden, im Gegentheil sie nehmen eine ehrenvolle Stellung ein. Jeremias erhält nach Eroberung der Stadt von Nebucadnezar Beweise der Anerkennung, Daniel bekleidet die höchsten Staatsämter, Ezechiel steht bei seinen Volksgenossen in Ehren. Wie konnte also das Volk die Propheten wegen ihrer Leiden verachten, wie konnte es wähnen, daß sie von Gott geschlagen seyen, wie konnte es nachher auf den Gedanken kommen, daß das Leiden der Propheten stellvertretenden Character trage? — Wohin wir also nur blicken, bieten sich Unmöglichkeiten dar, und

nehmen wir gar noch die Parallelst. hinzu, so werden wir uns darüber wundern müssen, daß je eine so völlig unhaltbare Hypothese Eingang gewinnen konnte.

Cap. 55, 1—5.

Der Herr ermahnt die Heilsbedürftigen, sich die so freigebig dargebotenen Heilsgüter anzueignen, welche, umsonst ertheilt, allein der Seele die wahre Befriedigung gewähren, V. 1. 2. Er will nämlich mit ihnen einen Bund von ewiger Dauer schließen, in welchem die dem Davidischen Stamme zugesagte beständige Gnade in's Leben treten soll, V. 3. David soll, so herrlich ist das der Gemeinde bevorstehende Heil, der Zeuge, Fürst und Gesetzgeber aller Heiden werden, welche sich mit freudiger Bereitwilligkeit Israel anschließen.

V. 1. Auf, all ihr Durstigen, kommt zum Wasser, und die ihr kein Silber habt kommt kaufet und esset, und kommt kaufet ohne Silber und ohne Kaufpreis Wein und Milch. Angeredet werden die Glieder der im Elende schmachtenden Gemeinde. Durch das Wasser wird, wie nicht selten, das Heil bezeichnet, vgl. Cap. 12, 3: „Und ihr schöpfet Wasser in Freuden aus den Quellen des Heiles", 44, 3. Ps. 87, 7. 84, 7. 107, 35. Der Durstige ist der Heilsbedürftige. Auf die Worte: auf, all ihr Durstigen, kommt zum Wasser, weist der Herr hin in Joh. 7, 37: ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω, wo das πρός με aus V. 3 hinzugenommen wird. Es ist zu beachten, daß Christus sich dort aneignet, was hier Jehova spricht. Michaelis: Christus haec patris verba sua facit propter summam identitatem. Eine augenfällige Beziehung auf dieselben Worte findet noch statt in Apoc. 21, 6: ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος

τῆς ζωῆς δωρεάν. Ebenso in Apoc. 22, 17: καί ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν. In etwas weiterem Verhältniß zu unseren Worten, aber doch in unläugbarer Abhängigkeit von denselben, steht Joh. 4, 10: σὺ ἂν ᾔτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἄν σοι ὕδωρ ζῶν, V. 13. 14: πᾶς ὁ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατος τούτου διψήσει πάλιν· ὃς δ' ἂν πίῃ ἐκ τοῦ ὕδατος, οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα. Dann nach einer anderen Seite Matth. 11, 28: δεῦτε πρός με οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς, was sich noch näher mit V. 3 berührt: das δεῦτε πρός με entspricht dem לכו אלי dort, das κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς dem: eure Seele lebe, dort, doch so daß zugleich eine Beziehung auf Jerem. 6, 16 stattfindet; die κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι sind die Durstigen hier. Es ist merkwürdig zu sehen, wie der Herr diesen unscheinbaren Ausspruch im Gemüthe bewegt hat. Wir werden dadurch dringend aufgefordert, uns sinnend in das A. T. zu vertiefen, was nicht blos durch feste und starke Bande ausdrücklicher Citationen, sondern auch durch die feinsten und zartesten Fäden leiser Anspielungen überall mit dem N. T. verbunden ist. Auch Matth. 5, 6: μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, tritt in nahe Beziehung zu unserer St., sobald erkannt wird, daß die δικαιοσύνη nicht die subjective Gerechtigkeit ist, die in diesen Zusammenhang nicht gehört, sondern vielmehr die Gerechtigkeit als Gabe Gottes, die thatsächliche Rechtfertigung, wie sie in der Heilsspendung erfolgt, so daß also die Gerechtigkeit dem Wasser hier entspricht. Daß die Heilsbedürftigkeit und das Heilsverlangen neben dem Durste auch durch den Hunger bezeichnet wird, hat seine Grundlage in dem folgenden esset. — Kommt kaufet und esset. שבר, brechen, steht von der Stillung des Durstes, vgl. Ps. 104, 11, und des Hungers, vgl. Gen. 42, 19, wonach das Getreide שבר genannt wird, weil es den Hunger bricht. Das Verbum bedeutet nie kaufen im Allge-

meinen, sondern immer nur ein solches, was die Mittel zur Stillung von Hunger und Durst gewährt. Auch steht es an sich in keinem Verhältniß zum Getreide, sondern nur in sofern als dieß ein Hauptmittel zur Stillung des Hungers ist. Dieß ersehen wir nicht nur aus Ps. 104, 11, sondern auch aus dem hier gleich folgenden, wo es von dem Kaufen von Wein und Milch steht. Gewöhnlich wird das Kaufen der nöthigen Lebensmittel durch das Kal, das Verkaufen durch Hiphil bezeichnet. In Gen. 41, 26 wird auch das Verkaufen durch das Kal bezeichnet. Wer macht, daß einer brechen oder stillen kann, der kann auch selbst als der brechende oder stillende bezeichnet werden. Das so höchst eigenthümliche Verbum und das Nomen שֶׁבֶר kommen in in einer gewissen Häufung nur in der Geschichte Josephs vor, sonst nur sporadisch. Auf den Hunger Israels in der Urzeit und seine Befriedigung durch Joseph spielt das doppelte שברו hier an, woraus es sich auch erklärt, daß es zuerst in Bezug auf die Speise vorkommt, vgl. mit dem שברו ואכלו hier das שבר אכל in Gen. 42, 7. 10. Christus ist der wahrhaftige Joseph, der dem Hunger und Durst des Volkes Gottes, durch die Darbietung der wahrhaftigen Speise und des wahrhaftigen Trankes ein Ende macht. — Das essen führt auf feste Speise, auf Brot, im Gegensatze gegen den Trank, von dem es zu beiden Seiten umschlossen ist, vgl. Joh. 6, 35: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος πρός με οὐ μὴ πεινάσῃ (שברו) καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μη διψήσῃ πώποτε. V. 55: ἡ γὰρ σάρξ μου ἀληθῶς ἐστι βρῶσις καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθῶς ἐστι πόσις. Daß das dreifach wiederholte kommen und das kaufen vermittelst der wahren Buße geschieht, der μετάνοια, welche die unerläßliche Bedingung der Theilnahme am Heile ist, zeigt das Folgende vgl. V. 6. 7. In Joh. 6, 35 wird das ὁ ἐρχόμενος πρός με erklärt durch das ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ. Der Glaube ist die Seele der Buße. — Daß das kaufen ohne Geld geschieht, zeigt an,

daß die Heilsgüter ein reines Geschenk der göttlichen Gnade sind. Wie zuerst durch Wasser, so werden zuletzt diese Heilsgüter durch Wein und Milch bezeichnet, in Annäherung an die Stellen, in denen die Güter des Reiches Christi unter dem Bilde eines reichen Mahles erscheinen, zu dem die Mitglieder des Reiches Gottes als Gäste geladen werden, Ps. 22, 26—30. Matth. 8, 11. 22, 2. Luc. 14, 16. Apoc. 19, 9. — Gegen diejenigen rationalistischen Erkl., welche unter den dargebotenen Gütern die heilsamen Erinnerungen des Propheten verstehen, entscheiden V. 3 und 11, wonach nicht von gegenwärtigen sondern von zukünftigen Gütern, nicht von Worten, sondern von Realitäten die Rede ist, von dem Heile, was durch Christum gebracht werden soll. Den Kern dieses Heiles lernen wir aus Cap. 53 kennen. Es ist die Erlösung und Versöhnung durch den Knecht Gottes. Doch dürfen wir nicht mit mehreren älteren Auslegern bei der „evangelischen Gerechtigkeit" stehen bleiben. Es wird vielmehr die ganze Fülle des Heiles in Christo umfaßt, wozu nach V. 4 und 5 auch die Weltherrschaft des Reiches Gottes, seine Herrschaft über die Heidenwelt gehört, nach V. 12 und 13 die Einsetzung in die volle Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes.

V. 2. Warum wäget ihr Geld dar für Nichtbrot und eure Arbeit für was nicht sättigt? Höret doch, höret auf mich und esset Gutes und es ergötze sich an Fett eure Seele. Daß nicht der Prophet redet, sondern der Herr zeigt V. 3. Das Nichtbrot und was nicht zur Sättigung dient ist etwas, das äußerlich den Schein einer guten und nahrhaften Speise hat und dessen Erlangung daher von den Hungrigen mit schweren Aufopferungen angestrebt wird, aber nachher sich als Schaugericht, das keine Kraft zur Sättigung hat, kund gibt. Daß das Nichtbrot zunächst das erträumte Heil ist, das um schweres Geld bei den Götzen gesucht wurde, zeigt die absichtliche wörtliche Beziehung auf Cap. 46, 6, wo der Prophet

die Thorheit derer züchtigt, die im Angesichte des lebendigen Gottes und seiner unerschöpflichen Heilsfülle „verschwenden Gold aus dem Beutel und Silber auf der Wage darwägen, dingen einen Schmelzer, daß er's mache zum Gott, arbeiten auch und niederfallen." Mit vollem Rechte aber bemerkt Stier: „Man verstehe bei aller Anknüpfung an damaliges doch das prophetische Wort geistlich allgemein, als eine wehmüthig scharfe Klage über das allgemeine Elend und die tiefwurzelnde Verkehrtheit des Menschen, dem Falschen für die arme Seele mit Anstrengung nachzujagen, irgend einem Baal besser zu dienen als Jehova." Das Fett als bildliche Bezeichnung der herrlichen Gaben Gottes auch in Ps. 36, 9.

V. 3. Neiget euer Ohr und kommet zu mir, höret und es lebe eure Seele; und gewähren will ich euch einen ewigen Bund, die Hulden Davids, die beständigen. Die einleitenden Worte spielen in anmuthiger Weise an auf zwei Messianische Psalmen und erinnern daran, daß unsere Weissagung sich mit diesen Ps. auf gleichem Gebiete bewegt. Zu dem: „neiget euer Ohr und kommt zu mir, höret", vgl. Ps. 45, 11: „höre Tochter und siehe und neige dein Ohr" (aus der Grundst. ist hier der Singular beibehalten) „und vergiß dein Volk und deines Vaters Haus." Zu dem: und es lebe eure Seele, vgl. Ps. 22, 27: „Essen werden die Sanftmüthigen und sattwerden, preisen den Herrn die ihn suchen, es lebe euer Herz auf ewig." Analog sind die Beziehungen auf Ps. 72 in C. 11. Die Seele erstirbt in Sorge, Schmerz. — In den Worten: gewähren will ich euch u. s. w. folgt die frohe Botschaft, welche die ersterbenden Herzen heilen soll. כרת ברית wird von Gott gebraucht auch da wo keine gegenseitige Uebereinkunft stattfindet, sondern wo er ohne weiteres Gnade gewährt, weil jede Gnade, die er ertheilt, zugleich eine Verbindlichkeit auferlegt, also als Bund betrachtet werden kann. Die Einseitigkeit

wird in solchem Falle durch die Construction mit ל bezeichnet, vgl. C. 61, 8: „und ich gebe ihnen ihren Lohn in Wahrheit und einen ewigen Bund schließe (gewähre) ich ihnen", Jer. 32, 40. Ez. 34, 25. Ps. 89, 4. Weil Bund schließen hier soviel ist als Gnade ertheilen, kann das אכרתה auch mit dem folgenden: die Hulden Davids, verbunden werden und es ist unnöthig ein Zeugma anzunehmen. Der ewige Bund hier ist der neue Bund bei Jerem. in C. 31, 31—34 Denn daß es sich auch hier um einen neuen Bund handelt, zeigt das: ich will schließen. Der Gehalt des zu schließenden Bundes wird näher bezeichnet in den Worten: die Hulden Davids u. s. w. Unter David verstehen hier viele Ausll. den Nachkommen Davids, den Messias, der auch an anderen St., wie Jerem. 30, 9, den Namen seines Vorbildes führt. Abenesra beruft sich schon darauf, daß der Messias in V. 4 nothwendig als Subject erfordert werde. Die beständigen Hulden Davids sind nach dieser Auffassung im Parall. mit dem ewigen Bunde, die beständig fortdauernden, im Gegensatze gegen die blos vorübergehenden, wie die Hulden des ersten Davids gewesen waren. Nach A. bezeichnet David hier wie Hos. 3, 5 das Geschlecht Davids, der selbst in Ps. 18 und in einer Reihe anderer Psalmen im Namen seines ganzen Geschlechtes redet. Für den Sinn gibt diese Erkl. dasselbe Resultat. Denn nach ihr ist der Messias derjenige, in welchem der Davidische Stamm zu seiner vollen Bestimmung gelangt, der Canal, durch welchen die Gnaden Davids der Gemeinde zufließen. Für die letztere Auffassung entscheidet aber die offenbare Beziehung auf die göttliche Verheißung an David in 2 Sam. 7, bes. V. 15. 16: und meine Gnade soll von ihm (deinem Stamme) nicht weichen — — und beständig נאמן, ist dein Haus und dein Reich bis in Ewigkeit vor dir, dein Thron wird fest seyn bis in Ewigkeit, vgl. Ps. 89, 29: ewig will ich ihm bewahren meine Huld, und mein Bund ist beständig ihm."

Auch Ps. 89. 2. 50: „Wo sind deine Hulden, Herr, die du geschworen David in deiner Treue“ legen es nahe, daß man unter David nicht ohne weiteres Christum, sondern das Davidische Geschlecht verstehe. Hienach also sind die beständigen Hulden Davids die Hulden, die dem Davidischen Geschlechte als beständige zugeschworen sind, die also nimmer ruhen können bis Christus mit seinem ewigen Reiche erschienen ist, in dem sie ihre volle und wahrhaftige Verwirklichung finden. In der Erwartung des Messias aus dem Hause Davids geht unsere Weissagung Hand in Hand mit C. 11, 1, wo der Messias als ein Reis erscheint, das von dem abgehauenen Stamme Isais ausgeht und mit C. 9, 6, wonach er auf dem Throne Davids sitzt. Die St. reicht allein völlig hin gegen die, welche (Ewald, Umbreit A.) die seltsame Behauptung aufstellen, der Pr. habe die Idee eines Messias aus dem Davidischen Stamme ganz daran gegeben und seine Verlassenschaft unter Cyrus und den Prophetenstand oder den frommen Theil des Volkes vertheilt. Sie ist von der größten Bedeutung für die Erklärung der St., die von dem Knechte Gottes handeln und bildet einen Vereinigungspunkt für die Messianischen Stellen des ersten und des zweiten Theiles. — Angeführt wird u. St. in Apgsch. 13, 34: ὅτι δὲ ἀνέστησεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, μηκέτι μέλλοντα ὑποστρέφειν εἰς διαφθορὰν οὕτως εἴρηκεν· ὅτι δώσω ὑμῖν τὰ ὅσια Δαβὶδ τὰ πιστά. Ὅσια Δαβίδ, sancta Davidis, sind die heiligen unantastbaren, unverbrüchlich verbürgten Gnadengüter, welche dem Davidischen Stamme zugesprochen sind. So gewiß als diese gegeben werden müssen, so gewiß konnte Christus, der sie bringen sollte, nicht in der Gewalt des Todes bleiben.

V. 4. Siehe zum Zeugen der Völker gebe ich ihn, zum Fürsten und Gesetzgeber der Völker. Wir haben hier und in V. 5 die Entfaltung der Hulden Davids. Ihre Größe und Herrlichkeit erhellt daraus, daß um seinen Sproß die ganze

bisher der Gemeinde Gottes feindliche und ihr verderbliche Heidenwelt sich sammeln wird. Das Suff. in נתתיו kann sich nur auf David oder den Davidischen Stamm beziehen. Daß David zu der hier verkündeten Würde in seinem Nachkommen, dem gerechten Knechte, dem die Heiden und ihre Könige huldigen, gelangen wird, erhellt aus dem Zusammenhange mit C. 53. עד hat nur die eine Bedeutung Zeuge. Jede wahrhaftige Lehre trägt den Character des Zeugnisses. Der Lehrer von Gott gekommen lehrt nicht auf eigene Hand, ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων, Col. 2, 18, sondern bezeuget nur was er gehört und gesehen hat. Mit Beziehung auf uns. St. und sie erklärend sagt Christus zu Pilatus in Joh. 18, 37: „Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugniß gebe." Ebenso weist auf u. St. auch Apoc. 1, 5 zurück: „Und von Jesu Christo, welcher ist der treue Zeuge", und C. 3, 14: „Das sagt Amen, der treue und wahrhaftige Zeuge." Vgl. noch Joh. 3, 11. 32. 33. In Joh. 18, 37. Apoc. 1, 5 wird ebenso wie hier das Zeugenthum unmittelbar mit dem Herrscherthum verbunden, so daß an der Beziehung auf uns. St. gar nicht gezweifelt werden kann. Absichtlich wird עד hier an die Spitze gestellt. Es soll darauf hinweisen, daß die zukünftige Herrschaft des Davidischen Stammes über die Heidenwelt wesentlich verschieden seyn wird von der Herrschaft, welche derselbe in früherer Zeit über einige umwohnende Völker ausübte. Sie beruht nicht auf der Waffengewalt, sondern auf der Kraft der Wahrheit; derjenige, in dem der Davidische Stamm gipfeln soll, wird mit dem Königlichen das prophetische Amt verbinden, wie schon in der Weissagung vom Schilo in Gen. 49, 10 hinter dem Königlichen Amte das prophetische verborgen liegt. Der Gegensatz gegen den ersten David kann um so weniger zweifelhaft seyn, da, während von diesem das עד nie vorkommt, grade das folgende נגיד von ihm in einer Reihe von Stellen gebraucht wird. In 2 Sam. 6, 21

sagt David selbst, der Herr habe ihn verordnet zum Fürsten über das Volk des Herrn, über Israel, in C. 7, 8 Nathan: „ich habe dich genommen von der Herde, daß du Fürst seyst über mein Volk, über Israel", vgl. 1 Sam. 25, 30. 2 Sam. 5, 2. In diesen St. ist übrigens immer von David als einem Fürsten über Israel die Rede, so daß auch auf das נגיד gesehen der zweite David, der Fürst der Völker, dem ersten nicht blos gleichgestellt, sondern auch über ihn erhoben wird. Für die Zwingherrschaft, die David über einige heidnische Völker ausübte, war נגיד die minder geeignete Bezeichnung. Es bezeichnet den Regenten als Vormann seines Volkes.

V. 5. Siehe Volk, das du nicht kennst, wirst du rufen, und Volk, das dich nicht kennt, wird laufen zu dir, wegen des Herrn deines Gottes und des Heiligen Israels, weil er dich zieret. Die Rede wird hier an Israel, das wahre, mit Ausschluß der Seelen, welche ausgerottet sind aus ihrem Volke — vgl. Ps. 73, 1, wo Israel und die reinen Herzens Hand in Hand gehen — gerichtet, das der Sache nach auch schon in V. 1 und 2 angeredet worden. Denn die Durstigen, die dort zur Theilnahme an den vom Herrn freigebig darzubietenden Gütern aufgefordert worden, sind eben die Glieder der Gemeinde. Diese wird, im Zusammenhange mit jener Verklärung Davids, Völker, die ihr bisher unbekannt waren, aus weiter Ferne einladen zu ihrer Gemeinschaft, und diese Völker, die bisher die Gemeinde Gottes kaum dem Namen nach kannten, werden freudig und bereitwillig der Einladung Folge leisten, vgl. 2, 2. Dieser große Umschwung geht aus von dem Herrn, dem Allmächtigen und dem Heiligen, welcher als der Schutz- und Bundesgott seiner Gemeinde sie zu verherrlichen beschlossen hat: Weil er dich zieret. Die Verherrlichung besteht nach C. 4, 2 in der Erscheinung Christi, deren unmittelbare Folge die Zukehr der Heidenwelt ist.

Wir müssen jetzt noch die Erklärung in's Auge fassen, durch welche der Rationalismus u. St. ihres Messianischen Gehaltes zu entleeren gesucht hat, worin ihm Grotius vorangegangen war. Gesenius, dem Hitzig, Maurer, Ewald, Knobel sich anschließen, übersetzt in V. 3 und 4: daß ich mit euch schließe einen ewigen Bund, dauernde Gnaden wie einst David euch erweise. Siehe zum Herrscher der Völker habe ich ihn gemacht, zum Fürsten und Gebieter der Völker, — und bezieht beide Verse auf den ersten David. In V. 5 soll dann die Gnade folgen, die Gott in Zukunft dem ganzen Volke so herrlich wie einst dem einzelnen David, erweisen wird. Diese Erkl. aber erweist sich nach allen Seiten als unhaltbar*). An die Stelle der Hulden Davids, Gnaden wie David zu setzen, ist man um so weniger berechtigt, da dieser Hulden auch sonst in Bezug auf die David für sein Geschlecht verheißene ewige Herrschaft gedacht wird, Ps. 89, 2. 50. Mit dem Epitheton: die beständigen, weiß man dann nichts rechtes anzufangen. Wenn man von der Verheißung der ewigen Herrschaft seines Geschlechtes absieht, so kann man bei David keine beständigen Hulden nachweisen, welche gleich ihm, dem Volke zu Theil werden könnten. נאמנים weist aber zudem ganz deutlich auf 2 Sam. 7 zurück. V. 4 bildet nach dieser Erkl. „eine im Flusse weissagender Rede höchst unpassende historische Reminiscenz." Umbreit. Für sich allein entscheidend aber ist, daß der erste David unmöglich als Zeuge der Heidenvölker bezeichnet werden konnte. Es lautet naiv, wenn Knobel, nachdem er versucht hat עד von „Gesetzeseröffnung" zu erklären, sich gedrungen sieht hinzuzufügen: „kommt aber so sonst nicht

*) Schon Vitringa bemerkte dagegen: Est tamen haec expositio longius petita et omnium quae afferri possunt tenuissima. Addo stabilitatem promissorum Davidi datorum non apparere, si seponas regnum Messiae: alia autem promissa stabilium et aeternorum bonorum qualia hic cogitabuntur?

weiter vor." Auch als Fürst und Gesetzgeber der „Völker" konnte David nicht so ohne weiteres bezeichnet werden, um so weniger, da V. 5 einladet auch in V. 4 an die Heidenwelt im weitesten Sinne zu denken.

An die Verheißung schließt sich in V. 6—13 die auf sie gegründete Ermahnung zur Bekehrung. Thut Buße, denn das Himmelreich ist nahe, V. 6. 7. Zweifelt an der Nähe des Himmelreiches nicht, weil euch dieselbe nicht wahrscheinlich dünkt. Denn Gottes Rathschläge übersteigen alle Gedanken der Menschen, man darf daher ihn und sein Werk nicht nach menschlichem Maaße beurtheilen, V. 8 und 9. Bei ihm sind Wort und That unzertrennlich verbunden, V. 10. 11. Dieß wird sich bewähren in eurer Erlösung und Verherrlichung, V. 12. 13.

Die Weiss. Cap. 61, 1—3.

Der Knecht Gottes tritt hier, wie in C. 49 und 50 redend auf und verkündet der Gemeinde, welch herrliches Amt ihm der Herr ertheilt habe, nämlich ihre Errettung aus dem bisherigen Elende und die wunderbare Veränderung ihres Zustandes. In V. 4—9 übernimmt der Prophet die Rede und schildert das durch den Knecht Gottes zu gewährende Heil. In V. 10. 11 tritt die Gemeinde auf und drückt ihre Freude und Dankbarkeit aus.

Nach den Jüdischen und rationalistischen Ausll. soll in V. 1—3 der Prophet selbst reden. So zuletzt Knobel: „Seinen Verheißungen stellt der Verf. eine Erinnerung an seinen Beruf als eines Trostpredigers voran." Für die Messianische Erklärung, in der der Herr selbst seiner Kirche vorangegangen, Luc. 4, 17—19, entscheiden nicht blos die Parallelst., sondern auch der Inhalt der Verkündung selbst, der weit über das prophetische und überhaupt das menschliche Gebiet hinausgeht. Der

Redende bezeichnet sich als Den, der berufen ist der Kirche die höchsten Güter nicht blos anzukündigen, sondern factisch zu gewähren. Er stellt sich nicht als einen bloßen Evangelisten, er stellt sich vielmehr als den Heiland dar.

V. 1. Der Geist des Herrn Jehova ist über mir, weil mich der Herr gesalbt hat frohe Botschaft zu bringen den Sanftmüthigen, mich gesandt zu verbinden die gebrochenen Herzens, auszurufen den Gefangenen Freiheit und den Gebundenen Oeffnung. Zu dem: der Geist des Herrn ist über mir, vgl. C. 11, 2. 42, 1. יען ist immer wegen. Der folgende ganze Satz vertritt die Stelle des Nomen. Der Sache nach ist wegen s. v. a. weil. Darum kann יען nicht heißen. Auch gibt das keinen rechten Sinn. Das V. משח muß dann willkührliche Deutungen erleiden. Die Salbung, mag sie nun als wirklich ausgeführte symbolische Handlung oder als bloßes Bild vorkommen, ist stets Bezeichnung der Gaben des heiligen Geistes, vgl. 1 Sam. 10, 1. 16, 13. 14 und zu Dan. 9, 24. Da die Salbung identisch ist mit der Ertheilung des Geistes, so darf man das: weil mich der Herr gesalbt hat, nicht isoliren, sondern man muß es in inniger Verbindung mit dem Folg. fassen, s. v. a. und zwar hat er deshalb mich mit seinem Geiste begabt, damit ich frohe Botschaft bringe u. s. w. Die ענוים sind die πραεῖς in Matth. 5, 5. Nie werden עני und ענו miteinander verwechselt. Die LXX, denen Lucas folgt, haben πτωχοῖς. Dieß entfernt sich nicht soweit von dem Grundtext, daß es rathsam erschienen wäre, die damals recipirte Uebers. zu verlassen. In der Welt der Sünde sind die Sanftmüthigen zugleich die Leidenden, und daß speciell hier die Sanftmüthigen zugleich als Leidende zu denken sind, zeigt die im Contrast mit ihrem Elende stehende frohe Botschaft. Die ענוים im Gegensatze gegen die Bösen erscheinen als das Volk des Messias auch in C. 11, 4. „Das Verbinden — bemerkt Stier — geht

schon über in das thatsächliche Geben des Verkündigten." Der Ausdruck קרא דרור ist vom Jobeljahr entnommen, welches ein Jahr allgemeiner Erlösung für die wegen Schulden in Sclaverei Gekommenen war, vgl. Levit. 25, 10: „Und ihr heiligt das funfzigste Jahr und rufet aus Freiheit im Lande für alle seine Bewohner, ein Jobeljahr soll es euch seyn und ihr kehret zurück ein jeder zu seinem Besitze und ein jeder zu seiner Familie." Ein solches großes Freijahr soll durch den Knecht Gottes zugleich angekündigt und herbeigeführt werden. Denn er kündigt nichts an, was er nicht zugleich gewährt, wie V. 3 das deutlich zeigt; sein Sagen ruht auf dem Seyn, er erlöst aus der Knechtschaft der Welt zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Daß bei פקחקוח die getrennte Schreibung unrichtig ist, obgleich sie sich in den meisten Hdsch. findet, darin stimmen im Einklange mit den alten Uebers. die neueren Ausleger überein. Das Wort ist „ein in reduplicirter Form emphatischer Ausdruck für das völligste Aufthun" und bezeichnet „Aufthun, Oeffnung jeglicher Art, der Augen, Ohren, Herzen, jedes Verschlusses und Bandes von außen oder innen." Darauf sich gründend daß פקח besonders oft von Oeffnung der Augen vorkommt, übersetzen die LXX: καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν. Lucas will das nicht beseitigen, weil es eine Seite des Sinnes widergibt, dann auch wegen der nahen Berührung mit der Parallelst. C. 42, 7, die auf diese Weise mit hineingezogen und mit der unsrigen verflochten wurde. Da aber, wenn von Oeffnung der Gefangenen die Rede, zunächst an die äußere Befreiung und Erlösung zu denken ist, so fügt er zur Vervollständigung des Sinnes das: ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει hinzu, mit Entlehnung des Ausdruckes aus der Alex. Uebers. selbst in C. 58, 6.

V. 2. **Auszurufen ein Jahr des Wohlgefallens dem Herrn und einen Tag der Rache unserem Gott, zu trösten alle Trauernden.** Ein Jahr — dem Herrn, ist ein

Jahr, da der Herr sich seinem Volke wohlgefällig und gnädig erweist, vgl. C. 49, 8. Die Worte spielen noch ferner auf das Jobeljahr an, aus welcher Anspielung es sich erklärt, daß hier von einem Jahre statt unbestimmt von einer Zeit die Rede ist. In diesem Jahre erfolgte eine vollkommene restitutio in integrum. Es war für alle Elenden ein Gnadenjahr, ein Abbild der Zeiten der Erquickung, Apgsch. 3, 19, die der Herr seiner Gemeinde gewährt, nachdem sie durch das Kreuz geübt worden ist. Hand in Hand mit der Zeit der Gnade geht der Tag der Rache. Die Erweisung der Gnade Gottes gegen die Sanftmüthigen, die Leidetragenden wird zugleich begleitet seyn von einer Erweisung des Zornes gegen die Feinde Gottes und seiner Gemeinde. Das Eine kann ohne das Andere nicht gedacht werden. Die Gnade des Herrn gegen die Seinen äußert sich u. A. auch dadurch, daß er Gericht hält über seine und ihre Feinde, über die stolze Welt, welche sie bedrängt und unterdrückt. Nur insofern kommt die Rache hier in Betracht. Daher auch im dritten Gliede die erste Beziehung sogleich wieder erscheint. Der Herr bleibt in seiner Anführung bei dem ersten Gliede stehen. „Sein' erste Zukunft in die Welt, war in sanftmüthiger Gestalt." Deshalb wird vorläufig nur die lichte Seite hervorgehoben.

V. 3. Aufzusetzen den Trauernden Zions, zu geben ihnen Hauptschmuck statt der Asche, Freudenöl statt der Trauer, Gewand des Lobes statt des dumpfen Geistes, und genannt werden sie Terebinthen der Gerechtigkeit, Pflanzung des Herrn zum Rühmen. Daß der Redende die Gnade Gottes nicht bloß ankündigen, sondern zugleich ertheilen soll, daß die Ankündigung keine leere, sondern eine das Verheißene sogleich mit sich führende ist, daß nicht ein Prophet oder Evangelist redet, sondern der Heiland, tritt hier deutlich hervor. Durch das bloße Sagen läßt sich eine solche Veränderung nicht bewirken. Ueberall im zweiten Theile wird sie nicht durch Worte, sondern durch Thaten hervorgebracht. Wie

könnten die Gläubigen auch durch bloße Worte, so lange die Wirklichkeit noch mit ihnen in grellem Gegensatze stand, zu Terebinthen der Gerechtigkeit, zur herrlichen Pflanzung des Herrn werden? Die Verbindung der beiden Verba שׂום und נתן erklärt sich daraus, daß das erste nur zu dem ersten Nomen, dem Kopfputze paßte. Nur wenn das שׂום in der Bed. aufsetzen oder anlegen genommen wird, findet hinreichender Grund statt für die Hinzufügung des נתן, nicht so aber bei der Annahme der Bed. beilegen, ertheilen. פאר, Hauptschmuck, und אפר, Asche, werden miteinander verbunden, weil die Trauernden die Asche auf das Haupt zu streuen pflegten. Der Ausdruck: Freudenöl, sich daraus erklärend, daß man sich bei freudigen Anlässen zu salben pflegte, ist aus Ps. 45, 8. Wie dort der Messias als Besitzer des Freudenöles erscheint, so hier als Spender. In C. 55, 3 wird ebenfalls auf Ps. 45 und daneben auf Ps. 22 angespielt. Der „dumpfe Geist" weist zurück auf C. 42, 3. Daß sie statt dessen Gewand des Lobes erhalten, besagt, daß sie ganz mit Lobe, Lobpreis der göttlichen Güte, die sich an ihnen entfaltet hat, angethan seyn werden, vgl. über die Kleider als Symbol des Zustandes zu Apoc. 7, 14. Die Gerechtigkeit, welche den geistlichen Terebinthen eignet, ist die thatsächliche Rechtfertigung, welche beim Erscheinen des Heilandes Gott seinem Volke ertheilt. Angespielt wird auf die Erzählung von der Pflanzung des Paradieses. Gott bereitet sich nun eine neue paradiesische Pflanzung aus lebendigen Bäumen.

Der Prophet Zephanja.

Die Ueberschrift führt seinen Ursprung ungewöhnlicher Weise bis auf seinen vierten Vorfahren, Hiskias zurück, ohne Zweifel den König. Er trat unter der Regierung des Josias weissagend

auf, noch ehe die Reformen des Königes ihre in das achtzehnte Jahr fallende Vollendung erhalten hatten und weissagte also, wie sein Vorgänger Habakuk im Angesichte der chaldäischen Catastrophe. Als ein Ganzes gibt sich die Weissagung dadurch zu erkennen, daß sie mit der Drohung des Gerichtes über die Sünder beginnt und mit der Verheißung des Heiles für die Gläubigen schließt. Die Drohung unterscheidet sich dadurch von der bei Habakuk, daß sie mehr allgemeinen, zusammenfassenden Character trägt, nicht so wie dort die Chaldäische Catastrophe in ihrer geschichtlichen Besonderheit in's Auge faßt. Es ist nicht zufällig, daß hier nicht, wie bei Habakuk und schon bei Jesaias, die Chaldäer ausdrücklich genannt werden. Danach kann der Prophet sie nur zunächst als Werkzeug der göttlichen Strafe im Auge gehabt haben.

Die Weissagung beginnt in C. 1, 2. 3 mit der Ankündigung des bevorstehenden Gerichtes über die ganze Welt. Dann legt der Pr. zuerst dar, wie es sich an Juda offenbart, in allgemeinen Umrissen V. 4—7, in weiterer Ausführung in V. 8—18. Daran schließt sich die Aufforderung zur Buße in C. 2, 1—3. Diese wird begründet auf die Furchtbarkeit des bevorstehenden Gerichtes, das nach V. 4—15 nicht minder wie über Juda auch über die Welt ergehen und namentlich allen Völkern der Nachbarschaft Verderben bringen wird, im Westen den Philistern, im Osten Ammon und Moab, im Süden Kusch, im Norden Ninive, bei dessen Untergang der Pr. besonders verweilt, weil es bis dahin der Träger der Weltmacht gewesen.

In C. 3 wird zunächst die Drohung über Juda wieder aufgenommen. Jerusalem, die abtrünnige, verderbt an Haupt und Gliedern, geht unaufhaltsam dem Gerichte entgegen. Aber darum mögen „die Sanftmüthigen des Landes" nicht verzagen. Vielmehr da das Heil nicht aus der Mitte des Volkes hervorgehen kann, mögen sie ihre Hoffnung auf den Herrn setzen. Dieser wird den Hochmuth der Heidenwelt durch seine Gerichte (die in C. 2 dar-

gelegten, die zuletzt die friedsame Frucht der Gerechtigkeit bringen werden, vgl. Jes. 26, 9: „denn so wie deine Gerichte über die Erde ergehen, lernen Gerechtigkeit die Bewohner des Erdkreises") brechen und ihre Bekehrung herbeiführen. Und die bekehrte Heidenwelt wird die zerstreute Gemeinde gen Zion zurückführen. Diese erfreut sich dann, gereinigt und geheiligt, der vollen Gnade des Herrn.

Die Hauptst. ist V. 8—13. V. 8. Darum harret mein, spricht der Herr, auf den Tag, da ich mich erhebe zur Beute, denn mein Recht ist (meine Rechtsübung besteht darin), daß ich sammle die Heiden und die Reiche zu Haufe bringe, auszugießen über sie meinen Grimm, alle Gluth meines Zornes, denn durch das Feuer meines Eifers soll verzehrt werden die ganze Erde. V. 9. Denn dann will ich zuwenden den Völkern reine Lippe, daß sie alle anrufen den Namen des Herrn, ihm dienen mit Einer Schulter. V. 10. Von jenseits der Ströme Kuschäas werden sie bringen meine Flehenden, die Tochter meiner Zerstreuten mir zum Speisopfer. V. 11. An diesem Tage wirst du dich nicht schämen wegen aller deiner Thaten, damit du gefrevelt wider mich, denn dann werd' ich entfernen aus deiner Mitte deine stolz Frohlockenden und nicht wirst du ferner hoffärtig seyn auf meinem heiligen Berge. V. 12. Und ich lasse übrig in deiner Mitte ein elend und gering Volk und sie trauen auf den Namen des Herrn. V. 13 Der Rest Israels werden kein Unrecht thun und nicht Lüge reden und wird nicht gefunden werden in ihrem Munde Zunge des Truges; denn sie werden weiden und sich lagern und ist nicht der aufscheuche.

Zephanja, der die Reihe der vorwiegend abhängigen Propheten eröffnet, wie Habakuk die der vorwiegend selbstständigen be-

schließt, lehnt sich in diesem Abschnitte besonders an Jesaias an und diese Anlehnung zeigt, daß die hier nicht hervortretende Person des Messias im Hintergrunde steht und den unsichtbaren Mittelpunkt bildet.

Darum, V. 8: da aus der Mitte des Volkes das Heil nicht hervorgehen kann, da es auf dem Wege seiner Werke nichts anders erhält als vernichtende Strafe. Zu dem: wartet auf mich, vgl. Hab. 2, 3. Der Tag, da der Herr sich erhebt zur Beute, ist die Zeit, da er seinen großen Siegeszug wider die Heidenwelt beginnen wird. Mit den Worten: denn mein Recht u. s. w. beginnt eine weitere Motivirung der Aufforderung: harret auf mich. Diese ist aber nicht schon in V. 8 abgeschlossen, sondern sie geht bis zu Ende von V. 10. Zuerst: harret, denn ich werde die Heiden richten. Nicht umsonst verweise ich euch mit eurer Hoffnung auf das Gericht über die Heiden, denn die Folge dieses Gerichtes wird ihre Bekehrung seyn. Und Folge ihrer Bekehrung ist, daß sie Zion ihre zerstreuten Glieder zuführen. In dem Gedanken, daß die Gerichte über die Heidenwelt ihre Herzenshärtigkeit brechen und ihre Bekehrung vorbereiten werden, schließt sich Zeph. an Jesaias an, der z. B. in C. 19 ihn an Aegypten exemplificirt, in C. 23 an Tyrus. Das geknickte Rohr und der glimmende Docht ist nicht blos Bezeichnung der Einzelnen, welche der rechten Disposition für das Reich Gottes theilhaftig geworden sind, sondern auch der Völker. Die reine Lippe in V. 9 bildet den Gegensatz gegen die unreinen Lippen in Jes. 6. Mit unreinen Lippen hatten sie in der Zeit der Langmuth Gottes die Götzen angerufen, Ps. 16, 4. Zu dem: ihm zu dienen mit Einer Schulter, vgl. Jes. 19, 23: „Und es dienet Aegypten mit Assur." Das: von jenseits der Ströme Kuschäas, in V. 10 ruht auf Jes. 18, 1. An beiden Stellen ist Kusch Typus der ganzen sich in Zukunft bekehrenden Heidenwelt. In Jes. 18 bringt Kusch sich selbst und das Seine dem

Herrn dar, hier führt er dem Reiche Gottes die versprengten Glieder der Israelitischen Volksgemeinde zu. עתר heißt immer bitten, nie räuchern. In Ez. 8, 11 ist zu übersetzen: „Ein jeder seine Rauchpfanne in seiner Hand und das Gebet der Wolke des Räuchwerkes stieg auf", vgl. zu Apoc. 5, 8. Die versprengten Glieder der Gemeinde flehen daß der Herr sie wieder in seine Gemeinschaft aufnehme, vgl. Hos. 14, 3. Jerem. 31, 9. 18. Sach. 12, 10, und dies Flehen kann nicht ohne Erhörung bleiben, da die, von denen es ausgeht, zu dem Herrn in naher Beziehung stehen. „Die Tochter meiner Zerstreuten" ist die Tochter oder Gemeinschaft, welche aus den Zerstreuten des Herrn besteht, ebenso wie in dem: die Tochter der Chaldäer, die Chaldäer selbst die Tochter oder Jungfrau sind. Die Bezeichnung führt schon an sich auf die zerstreuten Glieder der alten Gemeinde hin, da nur diese als die Zerstreuten des Herrn bezeichnet werden können. Dazu kommt die Beziehung auf Deut. 4, 27: „Und es zerstreut euch der Herr unter den Völkern", 28, 64: „Und es zerstreut dich der Herr unter allen Völkern von dem Ende der Erde und bis zum Ende der Erde", eine Verkündung, die zur Zeit Zephanjas an den zehn Stämmen bereits in Erfüllung gegangen war und deren Erfüllung an Juda bald den Anfang nehmen sollte. Nur wenn man unter den Flehenden und Zerstreuten die Mitglieder der alten Gemeinde versteht, erhält das: harret auf mich, hier seine Begründung. Die Darbringung des Speisopfers bezeichnet in der Symbolik des Mosaischen Gesetzes den Fleiß in guten Werken, wie er den Erlösten eigenthümlich seyn soll. Ein einzelner Ausfluß desselben ist der Missionseifer, wie ihn die bekehrten Heiden hier bewähren.

Daß die bekehrten Heiden dereinst an der Herstellung Israels arbeiten werden, wird nach dem Vorgange des Hohenliedes von Jesaias in mehreren St. verkündet, vgl. zu C. 11, 12. Zephanja sieht hier speciell zurück auf die merkwürdige Stelle Jes.

66, 18—21, die wir hier etwas näher in's Auge fassen müssen: V. 18. „Und ich — ihre Werke und ihre Gedanken; es kommt die Zeit zu sammeln alle Heiden und Zungen und sie kommen und sehen meine Ehre." Das erste Glied gehört noch zur Drohung. Der heilige Gott und die unheiligen Menschen, die unheiligen Glieder der Gemeinde, zu der der Herr gesprochen: „ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig", und ihre sündigen Werke und Gedanken werden einfach nebeneinander gestellt und jedem überlassen daraus den Schluß zu ziehen, welches Loos ihrer harrt. Ich und ihre Werke, welch ein ungeheurer Contrast, ein Contrast, welcher nothwendig durch das Gericht ausgeglichen werden muß. An die Drohung knüpft dann der Pr. in passendem Gegensatze gegen die Verwerfung eines großen Theiles des Bundesvolkes die Berufung der Heiden. Die Ehre des Herrn, welche die Heiden schauen, ist seine Herrlichkeit, welche bis dahin verborgen nun enthüllt wird, vgl. 40, 5 60, 2. 52, 10. 53, 1. V. 19. „Und ich lege ihnen ein Zeichen bei und sende aus ihnen Entronnene zu den Heiden nach Tarsis u. s. w., den fernen Eilanden, die nicht höreten mein Gerücht und nicht sahen meine Ehre und sie verkünden meine Ehre unter den Heiden." Das Suff. in בהם kann sich nur auf die aus den Völkern und Zungen beziehen, die gekommen sind und die Ehre des Herrn geschaut haben. Diese werden ausgesandt um die Kunde von dem lebendigen Gott, die Botschaft des Heiles auch denen zu bringen, die bisher noch nicht gekommen sind. Sie werden bezeichnet durch den Erweis des Geistes und der Kraft, als Gesegnete des Herrn, als seine Diener, ausgesondert aus der dem Untergange geweihten Welt. Ebenso wie die Gottlosen, die Diener des Fürsten dieser Welt, Gen. 4, 15, haben auch die Diener Gottes ihre Signatur, die von allen, die nur bonae voluntatis sind, erkannt werden kann. Nur durch eigne Schuld und auf eigne Gefahr wird das Zeichen nicht verstanden. Daß

das Einzelne: Tarsis u. s. w., nur Individualisirung ist, darauf wird ausdrücklich hingewiesen dadurch, daß das: zu den Heidenvölkern, den Anfang bildet und das: die fernen Eilande — Inseln in dem Meere der Welt, Staaten — den Beschluß. Auch im folg. V. ist von allen Heiden die Rede. V. 20. „Und sie bringen alle eure Brüder aus allen Heiden zum Speisopfer dem Herrn auf Rossen u. s. w. zu meinem heiligen Berge nach Jerusalem, so wie die Kinder Israel bringen das Speisopfer in reinem Gefäße zu dem Hause des Herrn." Hier tritt die Abhängigkeit Zephanjas von u. St. deutlich hervor. An der Darbringung als geistliches Speisopfer wird sie erkannt. Subject in: sie bringen, sind die Heiden, welchen die Botschaft des Heiles gebracht worden. Diese, selbst zum Heile gelangt, bringen als Speisopfer dem Herrn die von seinem Reiche ausgeschiedenen früheren Mitglieder dar. Diese, nicht die gläubig gewordenen Heiden, werden im zweiten Theile des Jes. durchgängig als die Brüder bezeichnet. Das Heil soll von Israel zuerst auf die Heiden übergehen und dann von ihnen zurück sich auf Israel wenden. Unsere beiden V. enthalten also die Sanction der Mission unter den Heiden und unter Israel. V. 18 und 19 theilen die Bekehrung der Heiden in zwei Hauptstationen. Erst wenn die Kirche an der zweiten angelangt ist, wird das Missionswerk unter Israel zu vollem Gedeihen gelangen. Dem reinem Gefäße, worin das leibliche Opfer dargebracht wird, entspricht der Glaube und die Liebe, womit die früheren Heiden das geistliche Speisopfer darbringen. V. 21. „Und auch von ihnen will ich nehmen zu Levitischen Priestern, spricht der Herr." Von ihnen, aus der Zahl der früheren Heiden. Denn diesen wird im Vorigen, ein priesterliches Geschäft, die Darbringung eines geistlichen Opfers beigelegt. Auch von ihnen, nicht blos aus dem alten Bundesvolke, auf welches unter der früheren Oeconomie das Priesterthum beschränkt war. Daß die Priester als Levitische bezeich-

net werden, soll dem Gedanken vorbeugen als handle es sich blos um Priester im niederen Sinne, neben denen das Levitische Priesterthum, an die natürliche Abstammung geknüpft, in seiner vollen Würde fortbestehe. Priester mit vollen Würden und Rechten sind hier um so mehr erforderlich, da es sich hier nach dem Zusammenhang mit dem Vorigen nicht blos um ein persönliches Verhältniß zum Herrn, den unmittelbaren Zugang zu dem Throne der Gnade, sondern um ein eigentliches priesterliches Amt handelt.

V. 11—13 schildern die völlig von der jetzigen verschiedene innerliche Beschaffenheit der begnadigten Gemeinde der Zukunft. Die stolz Frohlockenden sind aus Jes. 13, 3. כי in V. 13 erklärt sich daraus, daß wo der von dem Gesetze Gottes Levit. 26, 6 der Treue gewährleistete Segen vorhanden ist, auch die Treue da seyn muß.

In V. 14 ff. wird das Jerusalem der Zukunft angeredet, vgl. das: zu jener Zeit V. 20.

Der Prophet Jeremias.

Allgemeine Vorbemerkungen.

Bei Maleachi Cap. 3, 1 verheißt der Herr: er werde senden seinen Boten, damit er bahne den Weg vor ihm, der richtend und strafend zu seinem Tempel kommen werde; V. 23. 24: er wolle vor dem Kommen seines Tages, des großen und furchtbaren, ehe er das Land mit dem Bannfluche schlage, einen zweiten Elias senden, daß er das Herz der Väter zurückführe zu den Kindern und der Kinder zu ihren Vätern. Ehe diese Weissagung im Worte ausgesprochen wurde, war sie schon thatsächlich gegeben in der Existenz des Jeremias, der die ganze lange Zeit von 41 Jahren vor der Zerstörung die Gerichte des Herrn ankün-

digte, mit glühendem Eifer und brennender Liebe zu seinem Volke Buße predigte, und auch nach der Zerstörung noch dem kleinen übriggebliebenen Häuflein nachging und es zu bewahren suchte vor dem neuen Tage des Herrn, den es durch seine hartnäckige Unbußfertigkeit über sich herbeirief. Dieß typische Verhältniß des Jeremias zu Johannes dem Täufer und Christo, geahnt, aber grob äußerlich aufgefaßt in der Jüdischen Tradition, daß Jeremias am Ende der Tage wieder auf Erden erscheinen werde, gibt der Betrachtung seiner Wirksamkeit, dem Studium seiner Weissagungen, einen besonderen Reiz.

Der Name des Pr. erklärt sich aus Ex. 15, 1, woraus er wahrscheinlich genommen ist. Er bedeutet: der Herr wirft. Wer ihn führte, war dem Gott geweiht, der alle seine Feinde mit allmächtiger Hand zu Boden wirft. Daß der Pr. durch eine Fügung der göttlichen Vorsehung den Namen mit Recht führte, daß der Character seiner Mission dadurch bezeichnet wird, erhellt aus C. 1, 10: „Siehe ich setze dich heute über die Völker und über die Reiche auszureuten und zu zerbrechen und zu vernichten und zu zerstören, zu bauen und zu pflanzen." Die richtende und vernichtende Thätigkeit, die der Pr. als Organ Gottes ausüben soll, macht hier nicht blos den Anfang, sondern ihr sind auch vier Bezeichnungen gewidmet, während der heilenden und bauenden nur zwei. Daß wir als das Object des Werfens nicht blos das ungetreue Bundesvolk zu denken haben, zeigt die Erwähnung der Völker und Reiche hier, dann V. 14, wo der Herr zu dem Propheten spricht: „Von Norden kommt hervor das Böse über alle Wohner der Erde." Herold des durch die Chaldäer zu vollführenden Weltgerichtes zu seyn, das war so sehr die Bestimmung des Pr., daß in C. 1, 3 als der Endpunkt seiner Wirksamkeit das eilfte Jahr des Zedekias bezeichnet wird, in dem dieß Gericht für Juda seinen Abschluß erhielt. Der Pr. entfaltete auch unter dem Reste des Volkes, wie das

Buch selbst berichtet, noch eine Wirksamkeit, aber von dieser wird abgesehen; „die Wegführung Jerusalems" wird als der große Abschluß behandelt, wie ganz ähnlich bei Daniel in C. 1, 21 das Jahr der Erlösung Israels, über das nach C. 10, 1 seine prophetische Wirksamkeit hinausging.

Noch im jugendlichen Alter wurde Jeremias zu seinem Amte berufen im 13ten Jahre des Josias, also ein Jahr nach der ersten Reformation dieses Königes, der schon in früher Jugend, im 16ten Jahre seines Lebens, im 8ten seiner 31jährigen Regierung, anfing den Herrn zu suchen. Ein König, wie er, dem gleich keiner war vor ihm, der sich bekehrte zum Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen seinen Kräften, 2 Kön. 23, 25, mitten unter dem bösen und ehebrecherischen Geschlechte, ist eine merkwürdige Erscheinung, aus natürlichen Ursachen ebenso wenig begreiflich, wie das Daseyn des Melchisedek ohne Vater, ohne Geschlecht — losgerissen von aller natürlichen Entwickelung — mitten unter den Cananitern, die mit starken Schritten und unaufhaltsam der Vollendung ihrer Sünde zueilten. Seine Existenz hat mit der des Jeremias dieselbe Wurzel, was sich um so deutlicher zeigt, wenn wir die Verbindung des königlichen und des prophetischen Amtes in Christo zum Heile des von neuem seinem Untergange entgegeneilenden Volkes ins Auge fassen, Gottes Bundestreue, seine Langmuth, welche alles aufbietet, die abtrünnigen Söhne zur Buße zu führen. Beider Eifer, obgleich noch mannigfach anderweitig unterstützt, wie durch die Prophetin Hulda und den Propheten Zephanja, vermochte es nicht, den Strom des herrschenden Verderbens, und also auch den Strom der göttlichen Gerichte aufzuhalten. Das Verderben saß so tief, daß nur Einzelne wie ein Brand aus dem Feuer errettet werden konnten. Unter der langen Regierung des Manasse, dessen Gesinnung als Produkt des damals herrschenden Zeitgei-

stes, er nicht als Schöpfer, sondern nur als Repräsentant desselben betrachtet werden muß, hatte es furchtbare Fortschritte gemacht (2 Kön. 23, 26. 27. 24, 3. 4). Die spärlichen Früchte seiner späten Bekehrung waren unter der kurzen Regierung seines gottlosen Sohnes Amon vollkommen wieder aufgezehrt worden. Sie hatte so wenig umfassenden und dauernden Einfluß, daß der Verf. der Bücher der Könige sie ganz glaubte übergehen zu können. Es hielt schon schwer, dem äußern Götzendienste Schranken zu setzen; wie unvollkommen dieß gelang, zeigen die nach der Reformation ausgesprochenen Weissagungen des Jeremias; und wo es auch gelang, wo sich sogar eine Rührung kund gab, ein Wunsch, zu der verlassenen lebendigen Quelle zurückzukehren, da brach doch bald das Verderben, nur in anderer Form, wieder hervor. Mit Wehmuth hält Jeremias dieß dem Volke, dessen Gerechtigkeit war wie ein Morgenthau, vor C. 3, 4. 5: „Hast nicht vor kurzem du genannt mich: mein Vater, Freund meiner Jugend du? „„Wird er wohl ewiglich (Zorn) halten, bewahren immerfort?““ Siehe, so redetest du, und bald thatest du das Böse, vollbrachtest“, ein ganz anderes Vollbringen wie das des Stammvaters, Gen. 32, 29. Der thörichten Neigung zum Götzendienste folgte, weil die Krankheit nicht geheilt, sondern nur aus einem Theile des krankhaften Organismus vertrieben war, ein ebenso thörichtes Vertrauen auf die elende Werkgerechtigkeit und auf die göttliche Erwählung, für deren Gültigkeit einzige Bedingung man den Kram von Opfern u. dgl. hielt. „Vertrauet euch nicht auf Lügenworte“ — muß der Prophet ihnen zurufen C. 7, 4 — „sprechend, der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn sind sie“ (das Volk, unzerstörbar nach ihrer Meinung, weil der Herr für immer seine Wohnung unter ihm aufgeschlagen vgl. 1 Cor. 3, 17. 1 Tim. 3, 15). — „Du sprichst, ich bin unschuldig; sein Zorn hat ganz gelassen von mir; siehe, ich richte mit dir, weil du sagst: ich habe nicht ge-

sündigt", 2, 35. — „Warum soll mir Weihrauch aus Saba kommen und Gewürzrohr, das gute, aus fernem Lande? eure Brandopfer sind nicht zum Wohlgefallen und eure Schlachtopfer sind mir nicht angenehm", 6, 20. — Gegen das Ende der Regierung Josia's bahnte sich das Gericht Gottes über Juda schon näher an; die frühere Asiatische Herrschaft der Assyrer ging vollkommen auf die Chaldäer über, deren frische Kraft um so mehr Juda Verderben drohte, da sie aus der Assyrischen Erbschaft auch die Feindschaft gegen Aegypten mit überkommen hatten, welche Juda in ihren Augen eine große Wichtigkeit geben mußte. Dem in den Conflict dieser beiden feindlichen Mächte verwickelten Volke sollte der Todesstreich nach der Verkündigung der Propheten überhaupt, und besonders Jeremia's, dem die Ankündigung des Unglückes aus Norden her gleich bei seiner Berufung zu seiner Hauptaufgabe gestellt wird, von den Chaldäern herkommen; die erste schwere Wunde aber schlugen ihm die Aegypter; Josias fiel in dem Kampfe gegen Pharao Necho. Sein Tod erfüllte das schuldbewußte Volk mit angstvoller Erwartung der Dinge, die da kommen sollten. Es ahnte, daß es nun an der Gränze stand, wo Gnade und Zorn sich schieden (vgl. zu Sach. 12, 11), und diese Ahnung wurde bald durch die Erfahrung zur bitteren Gewißheit erhoben. Jojakim, der, nachdem Joachas oder Schallum nach kurzer Regierung von den Aegyptern weggeführt worden, den Thron bestieg, verhielt sich zu seinem Vater Josias grade so, wie das Volk zu Gott in Bezug auf die Gnade, die er ihm in Josias dargeboten. Ein grellerer Gegensatz (vgl. die Hervorhebung desselben in C. 22) läßt sich kaum denken. Jojakim zeigt durchgängig gänzlichen Mangel nicht etwa bloß an Gottesliebe, sondern auch an Gottesfurcht; er liefert das vollkommene Bild eines Königes, den Gott im Zorne gegeben. Er ist ein blutdürstiger Tyrann, ein erbitterter Feind der Wahrheit. Im Anfange seiner Regierung zeigt sich noch

einige Nachwirkung des Josias. Die Priester und die falschen Propheten treten, die Zeichen der Zeit richtig erkennend, mit der Aeußerung ihres langverhaltenen Grimmes gegen Jeremias hervor, in dem sie ihr eigenes Gewissen hassen. Sie klagen ihn auf Tod und Leben an, weil er Stadt und Tempel den Untergang geweissagt. Aber die Obersten des Volkes sprechen ihn los (vgl. C. 26). Aber bald hörte diese Nachwirkung auf. Der König wurde der Mittelpunkt, um den sich alles gottlose Wesen sammelte, das unter Josias sich scheu in die Verborgenheit zurückgezogen hatte. Bald wurde es eine Macht, ein Strom, der das ganze Land überfluthete, um so leichter, je schwächer die noch aus Josias Zeit vorhandenen Dämme waren. Als eins der ersten Opfer der Wahrheit fiel der Prophet Urias; der König wähnte die Wahrheit selbst in ihren Verkündern tödten zu können; so war ihm der Gedanke unerträglich, daß er lebe, und sey es auch im fernen Aegypten; er ließ ihn von dort holen (vgl. ebendas.) Daß Jeremias unter der 11jährigen Regierung dieses Königes jeder Todesgefahr entging, ungeachtet er stets von neuem dem Könige den Tod, dem Volke den Untergang drohte, war ein fortwährendes Wunder, eine herrliche Erfüllung der ihm bei seiner Berufung ertheilten göttlichen Verheißung (1, 19): „sie werden wider dich streiten und dich nicht überwältigen; denn ich bin mit dir, spricht der Herr, dir zu helfen.“ Unter Jojakim kam die göttliche Strafdrohung ihrer vollendeten Erfüllung um mehrere Stufen näher. In seinem vierten Jahre wurde Jerusalem zum ersten Male von den Chaldäern eingenommen (vgl. Beitr. 1. S. 52 ff.), nachdem in der Schlacht bei Karkemisch am Euphrat die Kraft des Aegyptischen Reiches für immer gebrochen worden. Der Sieger verfuhr für dieß Mal noch ziemlich glimpflich; des Volkes Sünde sollte dadurch recht als Sünde erscheinen, daß Gott ihm Zeit zur Buße ließ, nicht gleich zur äußersten Strenge, sondern von Stufe zu Stufe in seinen Gerichten fortschritt. Aber

es zeigte sich auch hier, daß das Verbrechen auf seiner höchsten Stufe zum Wahnsinne wird; je näher Volk und König dem Abgrunde kamen, mit desto größerer Hast eilten sie ihm entgegen. Ganz fühllos zwar blieb man nicht, als die Drohungen der Propheten anfingen in Erfüllung zu gehen; dieß zeigt der Fast- und Bußtag, der zum Angedenken der ersten Einnahme durch die Chaldäer eingesetzt wurde (vgl. Beitr. S. 59). Aber flüchtige Rührungen vermögen nicht den Lauf der Sünde zu hemmen. Bald wurde es ärger, als es zuvor gewesen, und so erreichten denn auch die göttlichen Gerichte bald eine neue Station. Schon die politische Klugheit rieth dem Könige, daß er sich die verhältnißmäßig wenig drückende Abhängigkeit von den Chaldäern ruhig gefallen ließ. Daß er allein nichts gegen die Chaldäische Macht ausrichten konnte, lag am Tage, und ebenso war dem unbefangenen Beobachter klar, daß die Aegypter ihm nicht helfen konnten, und wäre das Letztere auch möglich gewesen, so würde er doch nur den Herrn gewechselt haben. Aber diese politischen Gründe sollten nach dem Rathschlusse Gottes, der den Verstand der Verständigen wegnimmt, ungeachtet sie so handgreiflich waren, doch auf ihn keinen Einfluß ausüben, weil sein verstocktes Herz ihn hinderte, den religiösen Gründen, welche Jeremias vortrug, Eingang zu gewähren. Schon Melanchthon (opp. II. p. 407 ff.) hebt es als merkwürdig hervor, daß, während andere Propheten, ein Samuel, Elisa, Jesaias, unter Verheißung göttlicher Hülfe, zum kräftigen Widerstande gegen die Feinde auffordern, und selbst zum Theil als Werkzeuge der Befreiung mitwirken, Jeremias dagegen stets unbedingte Unterwerfung predigt. Daß dieser Unterschied nicht etwa in den Personen, sondern in der Sache begründet ist, zeigt der gradeso wie der Rath verschiedene Ausgang. Unwiderruflich war die 70jährige Chaldäische Dienstbarkeit über Juda beschlossen; wie fest und bestimmt der Beschluß war, das zeigte schon die sonst in Bezug auf die Schicksale des Bundes-

volkes so ungewöhnliche genaue Angabe der Jahre. Es hatte sich ganz und gar, stärker wie zu irgend einer andern Zeit, in die innere Gewalt heidnischen Wesens gegeben; so mußte es nach einer göttlichen Nothwendigkeit auch in die äußere Gewalt der Heiden gegeben werden, zur Strafe und zur Besserung. Gott selbst konnte den Beschluß nicht ändern, denn er beruhte auf seinem Wesen. Daher vergeblich, wenn auch die größten Fürbitter, Moses und Samuel, vor ihm ständen (Jer. 15, 1 ff.). Die Fürbitte kann nur wirksam seyn, wenn sie im Namen Gottes, in ihm geschieht. Stand es nun also, wie thöricht war es, sich gegen die Chaldäische Macht zu empören, — die Wirkung wegschaffen wollen, während man die Ursache ruhig fortbestehen ließ, den Bach verstopfen, während der Quell immerfort sprudelte! Thöricht wäre es auch dann noch gewesen, wenn das Machtverhältniß der Judäer und Chaldäer ein gradezu umgekehrtes gewesen. Denn wo der Herr ein Volk verkauft, da kann Einer Tausend verfolgen und Zwei Zehntausend jagen (Deut. 32, 30). Doch der Hirte des Volkes war zum Narren geworden und fragte nichts nach dem Herrn; darum konnte er nicht weise handeln und die ganze Heerde ward zerstreut (Jer. 10, 21). Jojakim empörte sich gegen die Chaldäer, und einige Jahre blieb er in der Täuschung, klüglich gehandelt zu haben, da Nebucadnezar Wichtigeres abzumachen hatte. Dann aber zog dieser hinauf gegen Jerusalem und machte seiner Regierung und seinem Leben ein Ende. Jer. 22 u. f. 13. 2 Kön. 24, 2. Beitr. S. 59. Noch war Gottes Langmuth und also auch der Chaldäer Geduld nicht erschöpft. Jojachin oder Jechonja wurde auf den Thron seines Vaters erhoben. Die kurze Regierung von drei Monaten gab dem noch Jugendlichen doch hinreichende Gelegenheit, seines Herzens Bosheit und Abkehr von Gott zu offenbaren. Es entstand Verdacht gegen seine Treue; ein Chaldäisches Heer rückte von neuem in die Stadt und führte den König und mit ihm eine

Masse Volkes hinweg. Dieß war die erste große Deportation. Durch Gottes Fügung geschah es, daß unter den Weggeführten sich grade der Kern der Nation befand. Das scheinbare Leiden war für sie ein Glück. Sie wurden weggesandt von dem Orte, über den bald die Wetter von Gottes Zorn sich entladen sollten, in das Land der Chaldäer zum Guten, und bildeten dort die Pflanzschule für das Reich Gottes in seiner bevorstehenden neuen Gestaltung, Jer. C. 24. Nun schien nichts mehr den Lauf der göttlichen Gerichte über den zurückgebliebenen gottlosen Haufen aufzuhalten, den schlechten Feigen gleich, die man nicht essen kann vor Schlechtigkeit, sie, denen der Herr gedroht, daß er sie machen wolle zur Mißhandlung, zum Unglück in allen Königreichen der Erde, zur Schmach und zum Sprichwort und zum Spott und zum Fluch an all den Orten, wohin er sie vertreibe, Jer. 24, 9. Und doch wartete der Herr noch, ehe er diese Drohung ausführte und das Land zum Banne schlug. Mathanjah oder Zedekias, Sohn des Josias, Onkel des Jojachin, der ihnen zum Könige gegeben wurde, hätte das Uebel wenigstens theilweise noch abwenden können. Aber auch er mußte erfahren, wie die Gottesfurcht der Klugheit Grundlage ist. Man hat ihn mehrfach entschuldigen wollen; sein Fehler sey nur seine Schwäche gewesen, die ihn zum Werkzeuge einer verderbten Parthei gemacht habe. Allein die Schrift urtheilt anders über ihn, und der tiefer Blickende wird ihr Urtheil richtig finden. Er kann ihm nur den Vorzug vor Jojakim zugestehen, den C. B. Michaelis ihm beilegt: Jojakimo durius atrociusque ingenium fuit; aliquo dei timore, quamquam servili et hypocritico afficiebatur Tsedekias, sed Jojakimus nullo penitus. Und dieser Vorzug zerfällt bei näherer Betrachtung in nichts; denn er gehört der Natur, nicht der Gnade an. Ob sich das Verderben als Schwäche äußert, oder als fleischlich kräftige Opposition gegen die göttliche Wahrheit, ist zufällig, durch die Verschiedenheit der geistig-körper-

lichen Organisation bedingt. Daß Zedekias die göttliche Wahrheit und ihre Boten nicht ganz von sich stieß (Dahler: il respectoit le prophète, sans avoir la force, de suivre ses conseils. Il protégeait même sa vie contre ses persécuteurs, mais il n'osoit pas le mettre à l'abri de leur vexations), ist ihm nicht zuzurechnen; es ist ihm, der keinem gewaltigen Eindrucke irgend einer Art widerstehen konnte, angethan. Bei einem Charakter, wie Jojakim, würde dasselbe Maaß der Gottesfurcht eine Milderung des Urtheils begründen; da könnte es nicht stattfinden ohne innerlichen Halt. — Im Vertrauen auf die Hülfe der Nachbarvölker, besonders der Aegypter, beredet von den Pseudopropheten und den Großen, selbst ergriffen von dem, das ganze Volk mit unwiderstehlicher Gewalt zum Abgrunde fortreißenden Schwindel- und Taumelgeiste, brach Zedekias seinen den Chaldäern geleisteten heiligen Eid, und nach hartnäckigem Widerstande wurde Jerusalem erobert und zerstört. Noch war Gottes und also auch der Menschen Langmuth noch nicht ganz zu Ende. Die Sieger ließen einen verhältnißmäßig geringen Theil der Einwohner im Lande; Gottes Gnade gab ihnen Gedalja, einen wackeren Mann, zum bürgerlichen, Jeremias zum geistlichen Obern, der lieber auf den rauchenden Trümmern bleiben, als den glänzenden Versprechungen der Chaldäer folgen, der in der Erfüllung seines Berufes, obgleich nun schon hochbejahrt und durch den Gram tief niedergedrückt, bis auf den letzten Mann aushalten wollte. Aber es ist, als ob das Volk sich darauf gesetzt hätte, den Kelch des göttlichen Zornes bis auf den letzten Zug auszutrinken. Gedalja wird ermordet; die nicht an der That Theil genommen, fliehen doch, das Wort des Herrn durch den Propheten nicht achtend, der ihnen Fluch ankündigt im Falle der Flucht, Segen im Falle des Bleibens, nach Aegypten.

Was der Prophet unter solchen Umgebungen zu leiden hatte, das läßt sich schon denken, auch ohne die Geschichte zu befragen.

Wäre er auch von allen persönlichen Anfeindungen frei geblieben, welch ein Schmerz mußte es nicht schon seyn, unter einer solchen Generation zu wohnen, ihr Verderben immer mehr wachsen, sie dem Abgrunde immer näher kommen zu sehen, alle seine treuen Warnungen unbeachtet, seine ganze Wirksamkeit, wenigstens was die Masse des Volkes betraf, als eine vergebliche. „Ach, gäbe man mir nur in der Wüste eine Herberge der Wanderer — so spricht er schon unter Josias C. 9, 1 — so wollte ich verlassen mein Volk und gehen von ihnen; denn sie alle sind Ehebrecher, eine Rotte von Treulosen." Aber diese persönlichen Anfeindungen blieben nicht aus, und konnten nicht ausbleiben. Spott, Haß, Verläumdung, Beschimpfung, Nachstellung, Verfluchung, Kerker, Banden waren sein Theil. Solche Last zu tragen, muß jeder Individualität schwer fallen, am meisten aber einer solchen, wie die seinige. „Zartes Herz, tiefer Schmerz." Er war kein zweiter Elias, er hatte ein weiches Gemüth, einen reizbaren Sinn; die Augen gingen ihm leicht über. Und er, der so gerne mit Allen in Frieden und Liebe lebte, muß, da er in den Dienst der Wahrheit getreten, ein zweiter Ismael werden, seine Hand gegen Alle und die Hand Aller gegen ihn; er, der sein Volk so heiß liebt, muß diese Liebe verkannt, muß sich von denen, welche selbst des Volkes Verräther waren, als Verräther an ihm gebrandmarkt sehen. Das Alles brachte ihm heißen Kampf, den er uns mehrfach, besonders in C. 12 und in C. 20, offen vorlegt, weil durch den Sieg der Herr verherrlicht wurde, der allein ihn gewähren konnte.

Was ihn neben den innerlichen Tröstungen, den wunderbaren Errettungen, den merkwürdigen Erfüllungen seiner Weissagungen, die er selbst erlebt, aufrecht erhielt, war, daß ihn der Herr mit gleicher Klarheit, wie seine Gerichte, auch sein zukünftiges Heil schauen ließ, so daß er die ersteren nur als Durchgang betrachten konnte, und auch durch den grellsten Gegensatz der Er-

scheinung und der Idee nicht die feste Hoffnung verlor auf den endlichen Sieg der letzteren. Diese Hoffnung bildete den Mittelpunkt seines ganzen Lebens. Eine lange Reihe von Jahren hindurch ist er mit ihrem Aussprechen sehr zurückhaltend; denn er hat es, ganz ähnlich wie Hoseas in dem Zehnstämmereiche, mit sicheren und rohen Sündern zu thun, welche durch die Predigt des Gesetzes und durch die Botschaft des Zornes geschreckt werden müssen; aber auch hier dringen durchgängig bei ihm einzelne Sonnenstrahlen durch das dichte Gewölk. Endlich, da die gänzliche Zerstörung schon vor der Thüre ist, und sein Auftrag, zu zerstören und auszureißen, sich dem Ende naht, weil nun Gott selbst durch die That reden will, kann er nach Herzenslust dem zweiten Theile seines Berufes, zu bauen und zu pflanzen, vgl. C. 1, Genüge thun, und wie davon stets sein ganzes Herz voll gewesen, das zeigt sich nun, da ihm der Mund übergeht. Den ganzen Beruf des Propheten faßt Calvin treffend in folgenden Worten zusammen: Dico simpliciter, Jeremiam fuisse a deo missum, ut populo ultimam cladem praediceret; deinde ut concionaretur de futura redemtione: sic tamen, ut interponeret semper exilium septuaginta annorum. Wie ihm diese Erlösung nicht bloß Israel bestimmt ist, wie auch die Heiden an ihr Theil haben, das tritt nicht bloß beiläufig in den einheimischen Weissagungen hervor, sondern es wird auch in den Weissagungen gegen die auswärtigen Völker selbst hervorgehoben; so in der Weissagung gegen Aegypten 46, 26, gegen Moab 48, 47, gegen Ammon 49, 6.

In der Ankündigung des Messias aus dem Geschlechte Davids (C. 23, 5. 30, 9. 33, 15) schließt sich Jeremias an die früheren Propheten an. Die eigenthümlichsten Messianischen Züge sind: die Ankündigung einer Offenbarung Gottes, welche die frühere über der Bundeslade unendlich überstrahlt und wodurch die Bundeslade mit allem, was sich an sie knüpft, antiquirt

wird, C. 3, 14—17; die Ankündigung eines Neuen Bundes, ausgezeichnet vor dem früheren durch größeren Reichthum an Vergebung der Sünden und an Ausgießung des Geistes: „ich gebe mein Gesetz in ihr Inneres und auf ihr Herz will ich es schreiben", C. 31, 31—40; die Hinweisung auf die in Zukunft bevorstehende Realisirung der Mosaischen Verheißung: „Ihr werdet mir seyn ein Königthum von Priestern", womit die Aufhebung der bisherigen dürftigen Gestaltung des Priesterthums verbunden ist, C. 33, 14—26.

In Bezug auf die Darstellung des Jeremias bemerkt treffend Cunaeus, de rep. Hebr. l. 3 c. 7: Jeremiae omnis majestas posita in verborum neglectu est; adeo illum decet rustica dictio. Gewiß sehr oberflächlich sucht Hieronymus den Grund jener humilitas dictionis des Propheten, den er zugleich in majestate sensuum profundissimum nennt, in der Herkunft aus dem viculus Anathoth. Das Gegentheil würde Unnatur seyn. Des Jeremias Darstellung steht dem härenen Gewande und dem ledernen Gürtel des Elias gleich. Wer traurig und von Herzen betrübt ist, wessen Augen in Thränen vergehen, Klagel. 2, 11, schmückt und ziert sich nicht in Anzug und Reden.

Aus C. 11, 21. 12, 5. 6 hat man mehrfach geschlossen, daß der Pr. zuerst in seiner Vaterstadt Anathot auftrat, dann, weil man dort zu ihm sprach: „Du sollst nicht weissagen im Namen des Herrn, sonst wirst du sterben durch unsere Hand" sich nach Jerusalem begab. Allein jene St. beziehen sich vielmehr auf eine Erfahrung, die der Pr. bei einem gelegentlichen Besuche in seiner Vaterstadt machte, ganz ähnlich wie der Herr zu Nazareth nach Luc. 4, 24. Denn Jer. sagt in C. 25, 3 zu „allen Wohnern Jerusalems" er habe vom 13 Jahre des Josias zu ihnen geredet. Er erhält schon in C. 2, 2 zu Anfang einer Rede, welche einen allgemeinen präludirenden Character trägt und

sich unmittelbar an die Berufung in C. 1 anschließt, den Befehl: „gehe und rufe in die Ohren Jerusalems." Die Eröffnungsrede selbst kann nach ihrem Inhalte nicht in irgend einem Winkel des Landes gesprochen seyn, sondern nur in der Hauptstadt, speciell in dem Tempel, dem Mittelpunkte der Nation, ihrem geistlichen Wohnsitze. Dahin gehörte, was dem ganzen Volke als solchem zu sagen war.

Der Abschnitt Cap. 3. V. 14—17.

Der ganze Abschnitt C. 3, 6 bis zu Ende des 6ten Cap. bildet eine zusammenhängende, von dem Vorhergehenden durch die Ueberschrift in C. 3, 6, von dem Folgenden durch die Ueberschrift in C. 7, 1 geschiedene Rede. Doch ist diese Scheidung mehr eine äußerliche, als eine innerliche; Inhalt und Ton bleiben sich gleich durch die ganze Reihe von Capiteln, welche die Sammlung der Weissagungen des Jeremias eröffnen, und dieß in solchem Grade, daß man nothwendig die Rechtmäßigkeit des Verfahrens derjenigen Ausll. bezweifeln muß, welche die chronologische Reihenfolge der einzelnen Stücke bestimmen und den Zeitpunkt in der Regierung des Josias ausmitteln wollen, dem jedes einzelne angehört. Wäre dieß Verfahren der Sache angemessen, warum würde sich dann wohl der Prophet in der Ueberschrift unseres Stückes so ganz allgemein ausdrücken: „und der Herr sprach zu mir in den Tagen des Josias, des Königes"? Alles, worauf man bei den einzelnen Stücken genauere Bestimmungen gründen will, verschwindet bei näherer Betrachtung. So z. B. die doppelte Beziehung auf das Hülfesuchen bei Aegypten C. 2, 16 ff. 36. 37, auf die Eichhorn und Dahler so großes Gewicht legten. Man ist nicht berechtigt, hier eine Hindeutung auf ein bestimmtes historisches Ereigniß anzunehmen, was sich noch

dazu in der ganzen Zeit des Josias nicht historisch nachweisen, sondern nur durch unsichere und unbegründete Conjectur annehmen läßt. In beiden St. ist von Zukünftigem die Rede, wie das in V. 16 und 19 deutlich hervortritt. Der Gedanke ist der, daß Assur, d. h. die Macht am Euphrat, vgl. 2 Kön. 23, 29, die schon so lange den Rachen aufsperrte Juda zu verschlingen, wie sie das Reich der Zehnstämme bereits verschlungen hatte, sich nicht besänftigen lassen, Aegypten nicht wider ihn Hülfe gewähren werde. Dieser Gedanke bezieht sich auf geschichtliche Verhältnisse, die einige Jahrhunderte fortdauerten, und wird in Bezug auf Israel schon von Hoseas ausgesprochen, vgl. Th. 1 S. 190. Unsere Ansicht ist nun die: wir haben hier nicht sowohl eine Reihe von Weissagungen vor uns, die jede in einem einzelnen Zeitpunkte der Regierung des Josias wörtlich so ausgesprochen wäre, als vielmehr ein resumé der ganzen prophetischen Thätigkeit des Jeremias unter Josias, eine Zusammenstellung desjenigen, was, von besonderen Zeitverhältnissen unabhängig, im Allgemeinen die Bestimmung hatte, der äußeren reformatorischen Thätigkeit des Josias innerlichen Halt zu geben, eine Probe der Art und Weise, wie sich Jeremias des ihm ein Jahr nach der ersten Reformation des Josias gewordenen göttlichen Auftrages entledigte, welches Verhältniß zur Berufung schon durch die Art und Weise der Anschließung von C. 2 an C. 1 außer Zweifel gesetzt wird. Wir haben hier also dieselbe Erscheinung vor uns, die wir schon bei mehreren unter den kleinen Propheten wahrnahmen, vgl. z. B. die Einl. zu Micha.

In unserem Stücke beschäftigt sich der Prophet mit einem doppelten Gegenstande, zuerst mit der Heilverkündung für Israel C. 3, 6. — 4, 2, dann mit der Drohung für Juda C. 4, 3 bis zu Ende von Cap. 6. Nur beiläufig wird in C. 3, 18 angedeutet, daß auch Juda, nachdem die Drohung an ihm in Erfüllung gegangen, an dem Heile Theil nehmen werde. Es ver-

steht sich schon von selbst, daß beide Gegenstände nicht als neben einander liegend betrachtet werden dürfen; nach dem ganzen Zusammenhange kann die Ankündigung der Heilung Israels keinen anderen Zweck haben, als den, Juda zu verwunden. Dieser Zweck tritt auch deutlich in V. 6—11 hervor. 1. Israel bleibt nicht, wie das pharisäische Juda wähnte, verworfen. 2. Juda bleibt nicht verschont. — Vier und neunzig Jahre waren, als der Prophet sein Amt antrat, schon verflossen, seit das göttliche Gericht über Israel hereingebrochen war. Jede Hoffnung der Wiederherstellung schien verschwunden. Juda, statt dadurch in sich zu schlagen, in der fremden Sünde das Bild der eigenen, in dem Untergange des Brudervolkes die Weissagung des eigenen zu erblicken, wurde vielmehr noch bestärkt in seiner Verhärtung. Sein Bestehen, nachdem Israel längst, hoffnungslos, wie es meinte, untergegangen, erschien ihm als ein Siegel, was Gott seinen Wegen aufdrückte; es weidete sich an Israels Unglück, weil es darin den Beweis seiner Vortrefflichkeit zu erblicken glaubte, ganz ähnlich wie zur Zeit Christi die Verblendung der Juden dadurch vermehrt wurde, daß sie sich noch immer als die alleinigen Inhaber des Reiches Gottes, die Heiden von ihm ausgeschlossen erblickten. Des Heilandes Ankündigung der Berufung der Heiden steht mit des Propheten Ankündigung der Wiederherstellung Israels in gleichem Verhältnisse.

V. 14. Kehret zurück, ihr abtrünnigen Söhne, spricht der Herr, denn ich traue euch mir an und nehme euch einen aus der Stadt und zwei aus dem Geschlechte und bringe euch nach Zion. Es fragt sich, an wen hier die Anrede gerichtet ist, ob an Israel, wie die meisten Ausll. (Abarb., Calv., Schmid, A.) annehmen, oder, wie andere, an die Judäer. Die Entscheidung hat auf die Auslegung der gan-

zen Stelle bedeutenden Einfluß. Sie muß aber unbedingt für die erstere Ansicht ausfallen. Ein Uebergang wird auch nicht mit einem Worte angedeutet; grade dasselbe: kehret zurück, abtrünnige Söhne, kommt in V. 22 von Israel vor; die abtrünnige Israel ist im Vorhergehenden der stehende Ausdruck, V. 6. 8. 11, während Juda als Treulose bezeichnet wird, V. 8 und V. 11. Das Maaß der Verschuldung richtet sich nach dem Maaße der Gnade. Das Verhältniß des Herrn zu Juda war ein engeres, der Abfall daher um so strafbarer. Ferner, eine ausführliche Heilsverkündung für Juda würde hier, wo die Drohung noch nicht vorangegangen, nicht passend seyn, und wie die in V. 14 — 17 enthaltene sich auf Israel bezieht, zeigt deutlich V. 18: „in jenen Tagen wird kommen das Haus Juda neben (eig. über) dem Hause Israel", wonach die Rückkehr Juda's für jetzt eine nur erst hier beiläufig erwähnte Nebensache ist. Zu Israel kehrt der Prophet gleich in V. 19 zurück. Denn daß unter dem Hause Israels in V. 20 und den Söhnen Israels in V. 21 Israel im engeren Sinne zu verstehen ist, zeigt der Gegensatz, das Haus Judas in V. 18 und Juda und Jerusalem in C. 4, 3. Endlich, nur von der Voraussetzung aus, daß die Anrede an Israel gerichtet ist, wird, wie die Auslegung zeigen wird, der Inhalt von V. 16 und 17 begreiflich. — In der Erklärung der Worte: כי אנכי בעלתי בכם haben wir zu Vorgängern die Vulg. (quia ego vir vester), Luther: ich will euch mir vertrauen, Calv., Schmid u. v. A. Dagegen haben Andere, besonders Pococke ad p. M. p. 2, Schultens zu Prov. 30, 22, Venema, Schnurrer, Gesen., Winer, Bleek, Alles aufgeboten, um zu erweisen, daß בעל hier, so wie C. 31, 32, wo es in ganz gleicher Verbindung vorkommt, so daß die Entscheidung für beide Stellen zugleich gelten muß, sensu malo stehe. Diese Bedeutung suchen sie auf doppelte Weise zu gewinnen. Die Einen entsagen ganz der Ableitung aus dem Hebräi-

schen Sprachgebrauche und berufen sich einzig und allein auf das Arabische, wo בעל fastidire bedeute, die Andern leiten aus der Hebräischen Bedeutung des Herrschens die der tyrannischen Herrschaft ab, sich mit Gesen. berufend auf andere Verba, „in quibus subjugandi, eminendi, dominandive vis ad deorsum spectandi, despiciendi contemnendique significationem translata est.“ Was nun die erste Ableitung betrifft, so würde, auch wenn der Arabische Sprachgebrauch erwiesen wäre, daraus noch nicht mit Sicherheit auf den Hebräischen geschlossen werden können. Allein mit diesem Arabischen Sprachgebrauche sieht es noch dazu mißlich aus. Freilich, käme im Arabischen wirklich die Redensart vor: بعل الرجل بالمرأة, fastidivit vir mulierem eamque expulit s. repudiavit, so würde dieß nicht der Fall seyn; allein nur durch ein seltsames quid pro quo haben die Ausll., selbst ein Schultens, nach dem Vorgange von Kimchi, dem Arabischen diese Redensart aufgedrungen. Der Irrthum beruht auf flüchtiger Ansicht des Abul Walid, welcher statt dessen hat: بعل الرجل بامره, Jemand ist verlegen in seiner Sache. Die Bedeutung fastidire, rejicere ist überhaupt dem Arabischen ganz fremd. Das بَعِلَ bedeutet nur mente turbatus, attonitus fuit, besessen, d. h. des Gebrauches seiner Kräfte beraubt, verlegen seyn, sich nicht zu helfen wissen, vgl. den Camus bei Schult. und bei Freytag. Sobald der deutliche Zusammenhang dieser Bedeutung mit der gewöhnlichen erkannt wird, so zeigt es sich sogleich, daß sie nicht hieher gehört. Was die zweite Ableitung betrifft, so ist dagegen einzuwenden, daß die Grundbedeutung des Herrschens, an die sich die des Tyrannisirens angeschlossen haben soll, dem Hebräischen fremd ist. Besser als die neueren Lexicographen sah schon Coccejus, daß die Grundbedeutung des בעל, ja eigentlich die einzige, die des Innehabens, Besitzens sey. Es kann zwar auch von Herrschern ste-

hen, wie Jes. 26, 13 und 1 Chron. 4, 22, aber nicht insofern sie herrschen, sondern nur insofern sie besitzen. Zu der ersteren Stelle: Jehova unser Gott בְּעָלוּנוּ אֲדֹנִים זוּלָתֶךָ, bemerkt zwar Schultens: quivis hic facile agnoscat dominium grave et imperiosius. Allein vielmehr daß überhaupt das Land des Herrn fremde Besitzer hat, ist so sehr der eigentliche Stachel des Schmerzes der Klagenden, daß ihnen darüber kaum der Gedanke an die Art und Weise des Besitzes einkommt. — Daß die Bedeutung ehelichen nicht etwa von der des herrschens ausgeht, und aus der unbedingten sklavischen Abhängigkeit des Weibes im Orient zu erklären ist, vielmehr von der Bedeutung des besitzens, zeigen Stellen, wie Jes. 54, 1 *), 62, 4, vgl. Jo. 1, 8, wo von einem auf die innigste Liebe gegründeten Verhältniß die Rede ist, dann auch auf andere Weise Stellen wie Deut. 21, 10 — 13. 24, 1, wo die copula carnalis als dasjenige bezeichnet wird, womit das בָּעַל vollkommen eintritt, zeigt endlich das Arabische, wo das Weib nicht weniger בעלה بعلة genannt wird, wie der Mann בעל بعل. — Daß bei der häufigen Zusammensetzung des בַּעַל mit anderen Nominn. zur Umschreibung des Adjectivi die Bedeutung Herr weit weniger paßt, wie die Bedeutung Inhaber, liegt am Tage, vgl. z. B. das בעל חלמות, der Träumer, בעל אף, der Zornige, בעל נפש, der Gierige, בעל מזמות, der Ränkevolle, בעלי עיר, oppidani, בעלי ברית, die Bundesgenossen u. s. w. — Sehen wir auf die Dialecte, so gewinnen wir dasselbe Resultat. Auch hier zeigt sich die Bedeutung des Innehabens als die ursprüngliche und eigentlich einzige. Im Aethiopischen heißt das Verbum multum possedit, dives fuit.

---

*) Vitringa zu d. Stelle schon ganz richtig: בעל proprie ὁ ἔχων, habens quamcunque rem in sua potestate, quare ad maritum refertur per ellipsin, qui integre dicitur בעל אשה, habens mulierem, Exod. 21, 3.

Im Arabischen sind die Bedeutungen mannigfacher, sie lassen sich aber alle auf eine Wurzel zurückführen. So bedeutet z. B. بعل, בעל, nach dem Camus, terram tumidiorem et elatam, quae una tantum vice quotannis complui necesse habet: item palmam, arborem, sementem, quae non rigatur, aut quam solum coelum irrigat, ein Land, ein Baum, eine Saat, welche selbst besitzen, und nicht anders woher zu entlehnen nöthig haben. Dieser Grund der Benennung tritt deutlich hervor bei Dscheuhari (vgl. Schultens l. c.): adhibetur in palma, quae suis sibi radicibus potum succumve praestat, sic ut necesse non sit eam irrigare. Für die Bedeutung des Herrschens bei dem Verbo könnte man nur folgende Glosse aus dem Camus anführen: utrumque (die 1. und 10. Conj.) si cum עליה, super illum, construatur, notat: potitus est rei, in eamque superbius se gessit. Allein dieß in eamque u. s. w. muß gestrichen werden. Es ist nur aus der falschen Lesart الى bei Schultens geflossen, wofür (vgl. Freytag) ابى, noluit, gelesen werden muß. בעל mit על heißt demnach: Besitzer einer Sache seyn und als solcher sie nicht einem Anderen überlassen wollen. — Somit ist also jener Begründung der Auffassung des בָּעַל sensu malo aus dem Hebräischen Sprachgebrauche die Wurzel abgeschnitten. — Dasselbe Resultat aber, was wir aus sprachlichen Gründen gewonnen haben, erhalten wir auch, wenn wir den Context ins Auge fassen. Am leichtesten sind diejenigen aus ihm zu widerlegen, welche, wie Schultens, den ganzen Vers als Drohung fassen. Das Vorhergehende und das Folgende athmet lauter Liebe gegen die arme Israel. Sie wird nicht, wie Juda, die noch nicht aus dem Becher von Gottes Zorne getrunken, durch Drohungen geschreckt, sondern durch den Zuruf: kommt her zu mir, die ihr mühselig und beladen seyd, denn ich will euch erquicken, angelockt. Aber auch diejenigen haben noch einen schweren Stand, welche nach dem Vorgange

von Kimchi (ego fastidivi vos, eo scil. quod praeteriit tempore, ac jam colligam vos) כִּי nicht sowohl auf בָּעַלְתִּי, als auf לָקַחְתִּי beziehen: denn ich habe euch zwar früher verworfen, aber jetzt nehme ich u. s. w. (Dieß die einzige Gestalt, in welcher diese Auslegung noch auftreten kann; denn die Erklärung des כִּי durch obschon, wie sie noch bei De Wette sich findet, entbehrt alles Grundes). Wollte der Prophet diesen Sinn ausdrücken, so lag gewiß nichts ferner, als die Auslassung desjenigen, worauf es grade ankam, des früher und des jetzt. לָקַחְתִּי und בָּעַלְתִּי stehen offenbar hier in gleichem Verhältniß; beides zusammen bildet den Grund für die Rückkehr zum Herrn. Dazu kommt nach unserer Erklärung der schöne Parallelismus uns. V. mit V. 12 (schon Calvin: aliis verbis eandem sententiam repetit Jerem.): „kehre zurück, du abtrünnige Israel, spricht der Herr, nicht zürnen will ich euch: denn liebreich bin ich; nicht halte ich Zorn auf ewig." Israels Trotz ist gebrochen; aber nun hält die Verzweiflung es ab von der Rückkehr zum Herrn. Dieser wiederholt daher stets seine Einladung, gründet sie stets von neuem darauf, daß es ihm eine Lust sey, der Abtrünnigen Barmherzigkeit und Liebe zu erweisen. Unter dem Bilde der Ehescheidung war Israels Verwerfung in V. 8 dargestellt. „Weil die Ehe gebrochen die abtrünnige Israel, so entließ ich sie, und gab ihr den Scheidebrief." Was ist also natürlicher, als daß die aus lauter Barmherzigkeit dargebotene Wiederannahme unter dem Bilde einer neuen Antrauung erscheint, um so mehr, da der Abfall noch im vorigen Verse als Ehebruch und Hurerei bezeichnet worden (quod disperseris vias tuas, i. e. discursaveris in loca varia, instar impudentis scorti, quaerentis amasios, Schmid, vgl. V. 6). Zu vergleichen ist noch V. 22: „Kehret zurück, ihr abtrünnigen Kinder, (denn) heilen will ich euren Abfall." „Siehe, wir kommen zu dir; denn du bist der Herr, unser Gott." — Unbedeutend ist

der Einwand, בָּעַל in der Bedeutung zur Ehe nehmen, werde nur mit dem Accus. construirt. Ganz auf gleiche Weise hat in V. 16 das sonst mit dem Accus. vorkommende זָכַר die Präp. בְּ bei sich. בָּעַל mit בְּ entspricht ganz unserm: sich antrauen, und die Verbindung hat vielleicht eine gewisse Emphase, zeigt die enge und unzertrennliche Zusammengehörigkeit an. Noch unbedeutender ist ein anderer Einwand, es dürfe dann nicht das Suff. Plur. stehen. Die Israeliten sind eben die Gemahlin, dieß trat um so deutlicher hervor, da sie im Vorigen durchgängig und noch in V. 13 als solche behandelt worden waren. So bleibt also die Bestimmung des Sinnes unserer Stelle, wie sie schon Calvin gibt: quoniam poterat desperatio ita constringere Israelitas, ut horrerent accessum illum — — dicit, se illis fore maritum, et se nondum oblitum esse illius conjunctionis, qua ipsos semel dignatus fuerat, die allein richtige, und hiemit gewinnen wir zugleich die sichere Grundlage für die Auslegung von C. 31, 32, so wie umgekehrt das aus jener Stelle unabhängig sich Ergebende dazu dienen wird, das hier Festgestellte zu bestätigen*). — Auch in der richtigen Bestimmung des Sinnes der folgenden Worte: und ich nehme euch u. s. w. zeichnet sich Calvin vor den früheren und den meisten späteren Ausll. vortheilhaft aus: Ostendit deus, non esse cur alii alios exspectent; deinde etiamsi corpus ipsum populi putrescat in suis peccatis, tamen si pauci ad ipsum redeant, se illis etiam fore placabilem. Der Bund sey mit dem ganzen Volke geschlossen worden; der Einzelne habe daher denken kön-

*) Gegen die Erkl. von Maurer: nam ego sum dominus vester, Ewald: ich unterziehe euch meinem Schutze, entscheidet, daß בעל nie Herr seyn bedeutet, noch viel weniger in Schutz nehmen. Durchaus gewöhnlich kommt בעל, eig. besitzen, von der Vermählung vor — wie schon im Decalog das Weib als das edelste Besitzthum des Mannes erscheint —, so daß diese Bed. die Voraussetzung für sich hat.

nen, seine Buße sey vergeblich. Dagegen der Prophet: etiamsi unus tantum ex urbe una ad me veniat, reperiet apertam januam; si duo tantum ex una tribu ad me veniant, etiam ipsos admittam. Nach ihm hat auch Loscanus (Dissert. z. d. St. Frcf. 1720) den Sinn richtig also bestimmt: non paucitas deum detinebit, quominus consilium suum exsequatur. So zeigt es sich, was in diesen Zusammenhang allein paßt, daß die scheinbare Beschränkung der Verheißung in Wahrheit eine Ausdehnung derselben ist. Wie groß muß nicht Gottes Liebe und Barmherzigkeit gegen Israel, in welchem weiten Umfange muß nicht der Satz wahr seyn: ἀμεταμέλητα τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ ϑεοῦ, Röm. 11, 29, wenn auch ein einzelner gerechter Loth von Gott aus dem Sodom Israel errettet wird, wenn Josua und Kaleb, unberührt durch die Strafe der Sünden der Tausende, das gelobte Land erreichen, wenn jedes bußfertige Herz sogleich einen gnädigen Gott findet! So zeigt es sich, daß diese Stelle durchaus nicht im Widerspruche steht mit den anderen, wo eine allgemeine Wiederherstellung Israels verheißen wird. Im Gegentheil, das hier angekündigte ἐπιτυγχάνειν der ἐκλογή (Röm. 11, 7) ist ein Unterpfand der weiteren und allgemeinern Gnade. — Die Ausll. streiten sich über die historische Beziehung der Weissagung. Die Einen, wie Theodoret, Grotius, denken ausschließlich an die Rückkehr aus dem Babylonischen Exil; die Anderen (nach dem Vorgange des Hieron. und der Jüdischen Ausll.) an die Messianische Zeit. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß dieß: entweder — oder, hier, wie an so vielen andern Stellen, übel angebracht ist. Die Weissagung geht grade so weit wie die Sache, also auf alle Zeiten. Anfang ihrer Erfüllung war es, wenn zur Zeit des Cyrus Manche aus den zehn Stämmen, aus wahrer Liebe zu dem Gotte Israels, sich den rückkehrenden Judäern anschlossen, und von Gott wieder in den Oelbaum hineingepfropft wurden; Fortsetzung, wenn dieß

in den späteren Zeiten, namentlich denen der Maccabäer, immer häufiger geschah; Anbahnung der Vollendung, jedoch noch nicht die Vollendung selbst, wenn in dem Zeitalter Christi die Segnungen Gottes über das ganze δωδεκάφυλον (Act. 26, 7) ausgegossen wurden. Bei jenen schwachen Anfängen stehen zu bleiben, nöthigt nicht etwa das: ich bringe euch gen Zion, hier, und sie werden kommen aus dem Lande des Nordens zu dem Lande, das ich ihren Vätern zugetheilt, V. 18. Die Idee erscheint hier nur in der Form, in der sie sich realisiren mußte, soweit ihre Realisirung der Zeit des A. B. angehörte. Zion und das heilige Land waren damals der Sitz des Reiches Gottes, so daß die Rückkehr in das letztere von der Rückkehr zu den ersteren unabtrennbar war. Diejenigen, welche unter Israel sich zu dem wahren Gotte bekehrten, zogen entweder ganz nach Judäa, oder sie brachten doch dort ihre Opfer dar. Aber Zion und das heilige Land kommen auch nur als Sitz des Reiches Gottes in Betracht, und eben deshalb geht der Lauf der Erfüllung unaufhaltsam auch in den Zeiten fort, wo auch der Norden Zion und heiliges Land geworden. — Daß der Familie zwei zugetheilt werden, der Stadt nur einer, zeigt, daß man hier eine größere Familie denken müsse, welche mehrere Städte inne hatte; die Zusammenstellung der Stadt mit der Familie, daß hier von den Städten im Lande Israel die Rede ist, nicht von denen, welche die Exulanten bewohnten.

V. 15. **Und ich gebe euch Hirten nach meinem Herzen, und sie weiden euch mit Verstand und Einsicht.** Es fragt sich, wer hier unter den Hirten zu verstehen sey. Calvin meint, besonders die Propheten und die Priester. Die schlechte Beschaffenheit dieser sey die Hauptursache von des Volkes Untergang gewesen. Größtes Heil für die Kirche, si deus excitet veros et sinceros doctores. Ebenso Vitringa: Obss. l. VI. p. 417, der im niederen Sinne an Esra und die Schrift-

gelehrten jener Zeit, im höheren Sinne an Christum denkt. Unter den Kirchenvätern schon Hieronymus: atque hi sunt apostolici viri, qui paverunt credentium multitudinem non in Judaicis ceremoniis, sed in scientia et doctrina. Andere denken an die Leiter aller Art; so Venema: pastores sunt rectores, ductores. Andere endlich bleiben bloß bei den Regenten stehen; so Kimchi (gubernatores Israelis cum rege Messia), Grot., Cler. Die letzte Auslegung ist aus folgenden Gründen unbedingt vorzuziehen. 1. Das Bild des Hirten und des Weidens kommt zwar zuweilen im weiteren Sinne vor, gewöhnlich aber speciell von den Regenten. So an der Grundstelle 2 Sam. 5, 2 von David, vgl. Micha 5, 3. So bei unserem Propheten noch C. 2, 8: „die Priester sprachen nicht: wo ist der Herr, und die Gesetzespfleger kannten mich nicht, und die Hirten frevelten wider mich, und die Propheten weissagten in Baals Namen", vgl. V. 26: „sie, ihre Könige, ihre Fürsten und ihre Priester und ihre Propheten." 2. Das כלבי enthält eine deutliche Anspielung auf 1 Sam. 13, 14, wo es von David heißt: „Der Herr hat sich gesucht einen Mann nach seinem Herzen, und ihn gesetzt zum Fürsten über sein Volk." 3. Aller Zweifel wird beseitigt durch die Parallelst. C. 23, 4: „und ich erwecke über sie Hirten und sie weiden sie und sie fürchten sich nicht ferner und erschrecken nicht." Daß hier unter den Hirten nur die Regenten verstanden werden können, zeigt der Gegensatz gegen die schlechten Regenten der Gegenwart, von denen C. 22, und zeigt auch der Zusammenhang mit V. 5, wo das allgemein Ausgesprochene näher begrenzt, die Concentration der Erfüllung der vorhergehenden Verheißung in den Messias gesetzt wird: „Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, und ich erwecke David ein gerechtes Gewächs, und er herrscht als König und handelt weise und richtet an Recht und Gerechtigkeit im Lande." — Diese Parallelst. ist auch insofern von Wichtigkeit, als sie zeigt, daß

auch unsere Weissagung ihre Endbeziehung auf den Messias hat. Das Reich der zehn Stämme wurde für seinen Abfall vom Herrn und von seinem sichtbaren Stellvertreter durch böse Könige gestraft. In der ganzen langen Reihe Israelitischer Regenten finden wir keinen Josaphat, keinen Hiskias, keinen Josias. Ganz natürlich; denn das Fundament des Israelitischen Thrones war Empörung. Mit dem Aufhören der Sünde nun soll auch die Strafe aufhören. Israel wendet sich wieder zu dem Geschlechte, durch welches alle göttlichen Gnaden der Gemeinde des Herrn vermittelt werden, und so erhält es wieder Antheil an denselben, namentlich an ihrer reichsten Fülle in Davids erhabenem Nachkommen, dem Messias. So ist also unsere Stelle vollkommen parallel der Hos. 3, 5: „und sie suchen Jehova ihren Gott und David ihren König", und das dort ausführlicher Bemerkte gehört auch hierher, vgl. auch Ez. 34, 23: „und ich erwecke über sie einen Hirten, und er weidet sie, meinen Kecht David, der wird sie weiden, und der wird ihr Hirt seyn." — Den Gegensatz des: nach meinem Herzen, bildet das sich auf die Vergangenheit des Volkes Israels beziehende: „sie haben zu Königen gemacht, und nicht von mir, zu Fürsten, die ich nicht kannte." Hos. 8, 4. Früher wählten sich die Empörer Könige nach ihres eigenen Herzens Gelüsten, jetzt wählen sie, den Gott erwählet, und der nach derselben Nothwendigkeit Werkzeug des Segens seyn muß, wie die früheren Werkzeuge des Fluches. — רֵעָה und הַשְׂכֵּיל stehen adverbialisch. הַשְׂכִּיל, weise handeln, ist in Hiph. nur scheinbar intransitiv. Das Fundament der Einsicht und Weisheit ist die lebendige Gemeinschaft mit dem Herrn, das nach seinem Herzen seyn, das ihm nachwandeln. Folge der Abkehr von ihm waren bei den früheren Regenten Israels thörichte Rathschläge, wodurch sie ihr Volk zu Grunde richteten. Die beiden Grundstellen sind die Deut. 4, 6: „und ihr sollt (das Gesetz) bewahren und thun; denn dieß ist eure Weisheit und eure Einsicht." 29, 8: „und

ihr sollt bewahren die Worte dieses Bundes und sie thun, damit ihr weislich handelt." Darauf beruhen außer der unserigen noch Jos. 1, 7. 1 Sam. 18, 14. 15. 1 Kön. 2, 3. Jes. 52, 13. Jerem. 10, 21. 23, 5. Vergleicht man diese Stellen mit den Grundstellen und untereinander, so kann man sich nur über die Willkühr wundern, mit der Ausll. und Lexicographen an mehreren derselben, sie von den übrigen losreißend, dem V. הִשְׂכִּיל die rein ersonnene Bedeutung glücklich seyn aufgedrungen haben. Gottes Knechte handeln weise, weil im Aufblicke zu Gott, und wer weise handelt, findet Glück für sich und sein Volk. Daher Beweis der größten Gnade Gottes gegen sein Volk, wenn er seine Knechte ihm zu Königen gibt.

V. 16. Und es geschieht, wenn ihr euch mehret und fruchtbar seyd im Lande in jenen Tagen, spricht der Herr, so wird man nicht mehr sagen: die Bundeslade des Herrn! und nicht wird sie kommen ins Herz, und nicht wird man ihrer gedenken, noch sie vermissen, und nicht wird sie wieder gemacht werden. Zuerst über einige Einzelnheiten. Das: wenn u. s. w. spielt an auf Gen. 1, 28. Wie Gottes allgemeine Vorsehung die Fruchtbarkeit aller Creaturen, so führt seine specielle Vorsehung die Mehrung seiner Gemeinde herbei, deren Reihen durch seine Gerichte gelichtet worden, und also die Verheißung an die Patriarchen ihrer Erfüllung entgegen, vgl. zu Hos. 2, 1. Gottes zukünftige Thätigkeit in dieser Beziehung hat ein Analogon an seiner früheren in Aegypten, Exod. 1, 12. Das: die Bundeslade, ist als Ausruf zu fassen, und dabei eine Aposiopese des Affectes anzunehmen, s. v. a., sie ist das Ziel aller unserer Wünsche, der Gegenstand aller unserer Sehnsucht. Der lebhaften Empfindung genügt diese bloße Nennung des Gegenstandes, wovon das ganze Herz erfüllt ist. Matt und sprachwidrig zugleich Ven.: arca foederis Jehovae scil. est, und De Wette: man wird nicht mehr sprechen von der

Lade des Bundes Jehovas. Wie kann wohl אמר mit dem Accus. heißen: von etwas sprechen! — עלה על-לב bei gleicher Materie grade so wie hier mit זכר verbunden Jes. 65, 17: „denn siehe, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde, und nicht wird man gedenken der früheren, und nicht werden sie kommen ins Herz", vgl. auch Jer. 51, 50. 7, 31. 1 Cor. 2, 9. זכר mit ב steht wohl nicht so ohne weiteres statt der sonstigen Verbindung mit dem Accus. Es bezeichnet eine mit Affect verbundene, eine sehnsüchtige Erinnerung. פקד nehmen hier Viele in der Bed. besuchen; allein die Bed. vermissen (Jes. 34, 16. 1 Sam. 20, 6. 18. 25, 15. 1 Kön. 20, 39) wird durch die Zusammenstellung mit dem Folg.: sie wird nicht wieder gemacht werden, empfohlen. Dieß setzt voraus, daß eine Zeit kommen wird, wo die Bundeslade nicht mehr vorhanden seyn wird, die von dem Propheten so wiederholt und nachdrücklich geweissagte Zeit der Zerstörung des Tempels*). Gott wird für das Verlorene einen so reichen Ersatz gewähren, daß man sich nach demselben weder sehnt, noch von dieser Sehnsucht getrieben, einen Versuch macht, auf eigne Hand sich dasselbe wieder zu verschaffen. — Es entsteht nun die Hauptfrage: in welcher Beziehung kommt die Bundeslade hier in Betracht? Die Antwort ergibt sich aus V. 17. Der Bundeslade wird nicht mehr gedacht,

*) Aus der Unfähigkeit der modernen Exegese, sich in die prophetische Anticipation der Zukunft zu finden, ist die Behauptung hervorgegangen, (Movers, Hitzig) die Lade müsse schon vor der Chaldäischen Zerstörung „auf geheimnißvolle Weise abhanden gekommen seyn." Im Angesichte der Chaldäischen Zerstörung wird der Herr in Ps. 99, 1 vgl. 80, 2, als der über den Cherubim Thronende bezeichnet. In 2. Chron. 35, 3 haben wir ein bestimmtes historisches Zeugniß für das Vorhandenseyn der Lade noch im 18. Jahre des Josias. Die Dichtung in 2. Macc. 2, 4 ff. setzt voraus, daß die Lade bis zu der Zeit, da die Chaldäische Catastrophe einbrach, an ihrem gewöhnlichen Orte war. Man könnte grade so gut aus C. 3, 18 schließen, zur Zeit da diese Worte gesprochen wurden, müsse das Haus Juda schon „auf geheimnißvolle Weise in das Land des Nordens gekommen seyn."

weil Jerusalem nunmehr im vollkommenen Sinne der Thron Gottes geworden; die Bundeslade kommt also in Betracht als der Thron Gottes im unvollkommenen Sinne. Daß sie dieß war, läßt sich leicht nachweisen. Ueber das Wie aber hat man gestritten. Die gangbare Ansicht war die, Gott als Bundesgott habe sich beständig über den Cherubim auf der Bundeslade in einem sichtbaren Symbole, einer Wolke, kund gegeben. Der erste bedeutende Widerspruch dagegen ging von Vitringa aus, welcher in den Obss. s. t. 1 p. 169 u. a. folgendes bemerkt: forte enim opus non fuerit statuere, in sancto sanctorum super arcam ordinariam nubem fuisse in tabernaculo, aut templo Salomonis, sed sufficiat dicere, arcam habitationis divinae σύμβολον fuisse; et locum inter Cherubinos ideo dici praesens habuisse numen, quia voluntatis suae revelatione inde profecta praesentem se Israelitis testabatur deus. Diese Ansicht Vitringas von der bloß unsichtbaren Gegenwart Gottes über der Bundeslade erfuhr aber lebhafte Angriffe; eine Anmerkung zu der zweiten Ausgabe zeigt, daß er selbst später in ihr wankend wurde. Weit entschiedener und mit der sichtbaren Absicht sie durchzusetzen, sie möge wahr seyn oder nicht, wurde sie später von Thalemann, einem Schüler Ernestis, aufgestellt, de nube super arcam foederis, Leipz. 1756. Auch er erklärt jedoch, nicht die Sache zu läugnen, sondern nur das Zeichen zu bestreiten. Einen gelehrten Gegner fand er an Joh. Eberh. Rau, Prof. zu Herborn, Ravius de nube super arcam foederis, Utrecht 1760, ein ganzes Buch, worin die Schrift von Thalemann wieder abgedruckt ist. Die Sache ist eigentlich sehr einfach; beide Theile haben Recht und Unrecht, und die Wahrheit liegt in der Mitte. Daß bei dem jährlichen Eingange des Hohenpriesters ins Allerheiligste sich die unsichtbare Gegenwart Gottes in dem Symbole einer Wolke verkörperte, wie sie es auch sonst bei außerordentlichen Gelegenheiten gethan, bei dem

Zuge durch die Wüste und bei der Einweihung der Stiftshütte und des Tempels, zeigt die Hauptstelle Levit. 16, 2. Aharon wird dort ermahnt, nicht, was Mangel an Ehrfurcht beweisen würde, zu jeder Zeit, sondern nur einmal im Jahre das Allerheiligste zu betreten, „denn in der Wolke will ich erscheinen über dem Versöhndeckel" (dieß die richtige Erklärung des כַּפֹּרֶת, vgl. Beitr. 3 S. 641). Der Ort, wo Gott sich, wenn der Hohepriester ihn betritt, auf so sichtbare Weise kund gibt, muß für ihn ein hochheiliger seyn. Zwar haben sich Vitringa (S. 171) und noch mehr Thalemann (S. 39 bei Rau) bemüht, durch Erklärung diesen Anstoß zu beseitigen, aber mit so sichtbarer Verletzung aller Gesetze der Auslegung, daß es sich kaum verlohnt, auf ihre Erklärung weiter einzugehen (vgl. die Widerlegung bei Rau S. 40 ff.) obgleich J. D. Michaelis, Vater, Rosenm. und Bähr, Symb. des Mos. Cultus 1 S. 395 sie gebilligt haben *). Dagegen hat die Annahme einer ordentlichen und beständigen Gegenwart der Wolke im Allerheiligsten, bei der Fragen entstehen wie die, ob sie auch mit zu den Philistern gekommen, gar nichts für sich; was Rau für sie anführt, beweist nur für die unsichtbare Gegenwart Gottes, die sicher nicht mit ihm (S. 35) einer mere imaginaria gleichgestellt werden darf; wie stände es sonst mit der Gegenwart Gottes im Herzen der Gläu-

*) Gegen die Behauptung Bährs: „Der Zusatz: in einer (der) Wolke, will soviel bedeuten als: im Dunkel, in Finsterniß," genügen schon die von J. H. Michaelis angef. Parallelst. Ex. 40, 34 ff. Num. 9, 15. 16, die um so mehr hieher gehören, da der Artikel die Wolke als schon anderweitig bekannt bezeichnet, vgl. Hofmann Schriftbeweis II., 1 S. 361. Die Wolke in V. 13 ist nicht mit der in V. 2 identisch, sondern ihre nothwendige Parallele. Die Wolke in V. 2 bildet die Wahrheit ab, daß der Herr ein verzehrend Feuer ist, vgl. zu Apoc. 1, 7, die Wolke in V. 13 ist ein verkörpertes Kyrie Eleison, vgl. zu Apoc. 5, 8. Wolke gegen Wolke, das ist ein trefflicher Rath für die Kirche, wenn sie von den Gerichten Gottes bedroht wird. Eine eingehende Widerlegung Bährs hat W. Neumann gegeben: Beiträge zur Symbolik des Mos. Cultus 1. die Wolke im Allerheiligsten, in der Zeitschr. f. Luth. Theol. 1851, 1.

digen, im Abendmahl? Ezechiel sieht freilich die Herrlichkeit des Herrn über den Cherubim sich aus dem Tempel erheben vor der Zerstörung, 11, 22, aber wie kann man aus der Vision, welche ihrer Natur nach alles Unsichtbare mit einem Leibe bekleiden muß, auf die Wirklichkeit schließen? — Doch, wie schon bemerkt, dieser ganze Streit betrifft das wie, nicht das daß der Gegenwart Gottes über der Bundeslade, die hier im weiteren Sinne die Cherubs und die über ihnen thronende „Ehre des Herrn" mit umfaßt. Daß diese Ehre des Herrn über der Bundeslade beständig wirklich zugegen war, wenn sie sich auch nur in außerordenlichen Fällen äußerlich sichtbar kund gab, vgl. außer Levit. 16, 2 noch 9, 24, wo nach Aharons Einweihung zur feierlichen Bestätigung seines Amtes die Ehre des Herrn dem ganzen Volke erscheint, läßt sich aus einer Unzahl von Stellen darthun. Dahin gehören alle diejenigen, wo Gott bezeichnet wird als sitzend über den Cherubim, wie 1 Chron. 14, 6. Ps. 80, 2. 1 Sam. 4, 4. Darauf bezieht sich die Bezeichnung der Bundeslade im engeren Sinne als des Fußschemels Gottes: 1 Chr. 29, 2, David, „ich hatte mir vorgenommen zu bauen ein Haus, da ruhen sollte die Lade des Bundes des Herrn — und der Schemel der Füße unsers Gottes." Ps. 99, 5. Ps. 132, 7. Klagel. 2, 1. Daraus erklärt es sich, wie die Bitte in der Noth, der Dank für das Heil vor der Bundeslade oder nach ihr zu dargebracht wurde. Josua, nach der Niederlage vor Ai (7, 5 ff.), zerriß seine Kleider und fiel auf sein Angesicht zur Erde vor der Lade des Herrn bis auf den Abend, sammt den Aeltesten Israels, und warfen Staub auf ihre Häupter, und Josua sprach: ach Herr, Herr, warum hast du dieß Volk über den Jordan geführt? Salomo, nach der Erscheinung und Verheißung zu Gibea, trat vor die Lade des Bundes des Herrn und opferte Brandopfer und Dankopfer, 1 Kön. 3, 15. — 2 Sam. 15, 32 wird erzählt, David sey den Oelberg sehr traurig heraufgegangen und wie er

an den Ort gekommen, da man Gott pflegt anzubeten, sei ihm Husai begegnet. Hienach pflegte man, wenn man auf der Spitze des Oelbergs zum ersten oder zum letzten Male die Aussicht auf das Heiligthum gewann, sich vor dem dort wohnenden Gotte Israels niederzuwerfen. — Auf die Bundeslade beziehen sich alle Stellen, wo gesagt wird, daß Gott unter Israel, daß er im Tempel, daß er zu Zion oder Jerusalem wohne, von der Verheißung Exod. 29, 45: „ich wohne inmitten der Kinder Israel" an, vgl. z. B. Ps. 9, 12. Ps. 132, 13. 14. 1 Kön. 6, 12. 13, wo Gott Salomo verheißt, er solle nur in seinen Geboten wandeln und nach seinen Rechten thun, so wolle er unter den Kindern Israels wohnen, und nachher diese Verheißung dadurch erfüllt, daß er feierlich in sein Heiligthum einzieht. Unzertrennlich damit verbunden war die hohe Achtung, in der die Bundeslade unter Israel stand. Sie galt als des Volkes köstlichstes Kleinod, als der Mittelpunkt seines ganzen Daseyns. Sie, der Ort, da Gottes Ehre wohnte, Ps. 26, 8, wo er sich in seiner herrlichsten Offenbarung kund gab, wurde die Ehre Israels genannt, vgl. 1 Sam. 4, 21. 22. Ps. 78, 61. Der Hohepriester Eli vernimmt alle übrige Trauerbotschaft — Israels Niederlage, seiner Söhne Tod — mit Geduld. Als aber der Entronnene hinzusetzte: dazu die Lade Gottes ist genommen, fiel er zurück vom Stuhle am Thore und brach seinen Hals entzwei und starb. Seine Schwiegertochter, als sie hörte, daß die Bundeslade genommen war, krümmte sich aus heftiger Angst und gebahr; denn es kamen sie die Wehen an, und da sie jetzt starb, sprachen die Weiber, die neben ihr standen: fürchte dich nicht, denn du hast einen jungen Sohn, aber sie antwortete nichts und nahm's auch nicht zu Herzen, und sie hieß den Knaben Ikabod, und sprach: die Herrlichkeit ist dahin von Israel, weil die Lade Gottes genommen war, und sprach abermal: die Herrlichkeit ist dahin von Israel, denn die Lade Gottes ist genommen. — Wie

kann aber wohl dieß Thronen Gottes über der Bundeslade gedacht werden? Sollte der Allerhöchste, den alle Himmel und aller Himmel Himmel nicht fassen, 1 Kön. 8, 27, deß Thron der Himmel und des Fußschemel die Erde ist, Jes. 66, 1, in einem Tempel wohnen, von Menschenhänden gemacht, Act. 7, 48 ff.? Offenbar nicht wie Menschen an einem Orte wohnen, die nur in, nicht außer sind. Offenbar auch nicht also, wie die Fleischlichen wähnten, welche den Warnungen der Propheten ihr: Ist nicht der Herr unter uns? Es kann kein Unglück über uns kommen, Mich. 3, 11, oder ihr: Hier ist des Herrn Tempel, hier ist des Herrn Tempel, hier ist des Herrn Tempel, (Jerem. 7, 4) entgegenriefen, meinend, daß Gott den Ort, den er erwählet, nicht verlassen, das freie Geschenk seiner Gnade nicht hinwegnehmen könne. Die Sache steht vielmehr so. Der Kern und Mittelpunkt in dem ganzen Verhältnisse Israels zu Gott ist der, daß der Gott Himmels und der Erde Israels Gott wurde, der Schöpfer Himmels und der Erden der Bundesgott, die allgemeine Vorsehung in Segen und in Strafe eine specielle. Dieß Verhältniß dem Volke näher zu bringen und es also zum Gegenstande seiner Liebe und Furcht zu machen, gab Gott ihm, im Vorbilde und Vorspiele zugleich der Herablassung, mit welcher der, den aller Weltkreis nicht umschloß, ruhte in Mariens Schooß, ein praesens numen in sein Heiligthum, nicht als eine bloße symbolische Darstellung, sondern als eine Verkörperung der Idee, so daß derjenige, der ihn als den Gott Israels suchen wollte, ihn nur im Tempel und über der Bundeslade finden konnte. Daß er grade dort seinen Sitz nahm, zeigte die Differenz dieses wahrhaft gegenwärtigen praesens numen von dem erträumten der Heiden. Keine partheiische Vorliebe für Israel, kein Sündenkissen. Gottes Wohnen unter Israel ruht auf seinem heiligen Gesetze. Je nachdem der Bund gehalten, das Gesetz erfüllt wird, oder nicht, äußert es sich durch verstärkten Segen oder durch ge-

schärfte Strafe. Dem gänzlichen Bruche des Bundes folgt, daß Gott seine Wohnung verläßt, und nur der nachbleibende Fluch, größer als der, welcher diejenigen trifft, unter denen er niemals gewohnt, weist hin durch seine Größe auf die Größe der früheren Gnade. — Steht es nun also mit der Bundeslade, ist sie der Kern und Mittelpunkt der ganzen früheren Haushaltung, was mußte denn nicht alles mit ihr fallen, wenn sie fiel, und wie unendlich groß mußte der für sie zu gewährende Ersatz seyn, wenn er die Sehnsucht nach ihr gar nicht aufkommen lassen, sie als zu den πτωχὰ στοιχεῖα gehörig, zum Bilde und Schatten, vergessen machen sollte? Wie alles Heilige unter dem A. B. an der Bundeslade hing, das zeigte schon, daß die Bundeslade vor allem Anderen verfertigt wurde. Witsius, Misc. t. 1. p. 439 sagt sehr treffend: arca foederis, veluti cor totius religionis Israeliticae primum omnium formata est. Ohne Bundeslade kein Tempel — er wurde ja erst durch die Bundeslade zum Heiligthum; denn heilig, sagt Salomo, ist der Ort, wohin die Lade Gottes gekommen, 2 Chron. 8, 11 —, ohne Bundeslade kein Priesterthum; denn wozu die Dienerschaft, wenn kein Herr gegenwärtig ist? Ohne Tempel und Priesterthum kein Opfer. Wir haben also hier die Ankündigung einer gänzlichen Vernichtung der früheren Form des Reiches Gottes vor uns, aber einer solchen Vernichtung der Form, welche zugleich die höchste Vollendung des Wesens ist, ein Vergehen gleich dem des Saamenkornes, welches nur erstirbt, um viele Frucht zu bringen, des Leibes, der gesät wird verweslich, um aufzuerstehen unverweslich. Dahler: puisqu' une religion plus auguste, un ordre de choses plus élevé remplacera la constitution Mosaïque, on n' aura pas lieu de regretter la perte du symbole de la constitution précédente, on ne s'en souviendra plus. Es ist ganz natürlich, daß diese Weissagung den Jüdischen Auslegern zum großen Anstoß gereichen mußte. Daß der

Schatten dereinst dem Wesen weichen werde, bildet ja ihren Inhalt, ihre hohe Dignität; die Verwechselung des Schattens mit dem Wesen, das starre Festhalten an dem ersteren, ist der Charakter des Judenthums, dem auch der Messias nur als Diener der alten Oeconomie gilt, die durch ihn hervorzubringenden Veränderungen vorwiegend nur als sich auf das Aeußere beziehend. Die daraus entspringende Verlegenheit spricht sich sehr deutlich in folgenden Worten Abarbanels aus: ecce haec promissio mala est et legem convellit. Ecquomodo igitur in bonum scriptura ejus faciat mentionem? R. Arama sagt im Comment. z. Pentat. Fol. 101 von unserer Weissagung נבוכו כל המפרשים omnes interpretes sunt perplexi. Die Auslegungen, durch die sie sich aus dieser Verlegenheit zu ziehen suchen (s. die Zusammenstellung derselben bei Frischmuth, Dissert. z. d. St., Jena, wiederabgedr. in dem Thes. ant.), sind nur geeignet, dieselbe recht zu offenbaren. Kimchi erklärt so: etiamsi futurum est, ut crescatis et multiplicemini in terra, gentes tamen vobis non invidebunt, nec bellum vobis inferent, neque necesse vobis erit cum arca foederis in bellum egredi, quemadmodum olim fieri solebat, ubi arcam educebant in bellum. Sed illo tempore hac minime opus habebunt, cum eis bellum sit futurum nullum. Die Blößen dieser Erklärung fallen sogleich in die Augen; was von der Bundeslade ganz im Allgemeinen ausgesagt wird, soll sich auf einen ganz speciellen Gebrauch derselben beziehen, dessen Beachtung schon durch den offenbaren Gegensatz in V. 17 ausgeschlossen wird. Abarbanel verwirft diese Erklärung: in textu enim nulla fit belli mentio; et ideo haec expositio mihi non probatur, etiamsi Jonathan quoque eo inclinet. Er selbst bringt den Sinn heraus: zwar werde auch dann noch die Bundeslade fortbestehen und der Sitz des Herrn seyn, aber nicht mehr der alleinige, nicht mehr das alleinige Heiligthum. Tota Hierosolyma

tunc arcam ratione sanctitatis et gloriae aequabit. — Ecce enim cessabit ab eis figmentum malum, et tanta erit sanctitas in terra, ut, quemadmodum olim omnium rerum sanctissima arca erat, ita id temporis Hierosolyma sit futura thronus dei. Dadurch wird nun aber dem Texte nicht genug gethan. Daß in diesem von einem gänzlichen Abthun der Bundeslade die Rede ist, nicht etwa von einer bloßen Verringerung ihrer Dignität, dadurch hervorgebracht, daß das früher Niedrige erhoben wird, zeigt besonders deutlich das: „man wird sie nicht vermissen und sie wird nicht wieder gemacht werden.“ Dazu kommt aber, daß bei dieser Erklärung gar nicht einmal die Absicht erreicht wird, in der sie aufgestellt worden. Das Wesen der Bundeslade wird ja vernichtet, sobald sie Anderem an Würde gleich steht. Sie ist dann nicht mehr der Thron des Herrn, und eben deshalb kann auch die frühere Form nicht mehr fortbestehen, und mit ihr zugleich muß auch der Tempel und das Priesterthum fallen. Ist jeder Ort in Jerusalem, jeder Bewohner desselben gleich heilig, wie können dann noch Institutionen fortbestehen, die auf dem Gegensatze des Heilig und des Unheilig beruhen? — Es entsteht hier noch die Frage, in welchem Verhältniß zu unserer Weissagung das Fehlen der Bundeslade unter dem zweiten Tempel steht, deren Restitution die Juden am Ende der Tage erwarten. Daß sie wirklich gefehlt habe, darüber kann kein Zweifel seyn. Es fehlt jeder Beweis ihres Vorhandenseyns. Josephus erwähnt ihrer nicht in der Aufzählung der beim Triumpfe vorgetragenen spolia Judaica; er sagt ausdrücklich, das Allerheiligste sey ganz leer gewesen, d. b. Jud. V. 5. §. 5. Die Jüdischen Schriftsteller behaupten theils, sie sey nach Babylon fortgeführt worden, theils — so die meisten nach dem Vorgange schon des 2. B. der Maccabäer — Josias oder Jeremias habe sie verborgen, vgl. die Abh. von Calmet, Th. 6. S. 224—58, Mosh. Bei der Frage nach dem warum, dürfen andere

analoge Erscheinungen, das Fehlen des Urim und Thummim, das Aufhören des Prophetenthums bald nach der Rückkehr aus dem Exil, nicht außer Acht gelassen werden. Alles sollte dem Volke fühlbar machen, daß sein Zustand nur ein provisorischer sey; die Theokratie mußte unter ihre frühere Herrlichkeit herabsinken, damit die zukünftige sie unendlich überstrahlende um so mehr ersehnt werde. Nach dieser Bestimmung des warum läßt sich nun auch das Verhältniß des Fehlens der Bundeslade zu unserer Weissagung leicht bestimmen. Es war der Anfang ihrer Erfüllung. Im Reiche Gottes gibt es kein Vergehen ohne Entstehen. Der Untergang des Alten verbürgte, daß die Gewährung des Neuen herannahte. Auf der andern Seite freilich war das Fehlen der Bundeslade auch eine Realweissagung traurigen Inhaltes. Es verkündete denen, welche an der Form festhielten, ohne das Wesen lebendig ergriffen zu haben, und die daher nicht fähig waren zur Theilnahme an der herrlicheren Entfaltung dieses Wesens, daß die Zeit herannahte, wo die Form, an die sie mit ihrer ganzen Existenz sich gekettet hatten, zerbrochen werden sollte. War schon das eine große Privilegium des Bundesvolkes, die δόξα (Röm. 9, 4), geschwunden, wie sollte ihm nicht bald dasjenige nachfolgen, was nur um seinetwillen da war, nur in ihm seine Bedeutung hatte! In dieser Beziehung zeigte die Nichtherstellung der Bundeslade, daß die Chaldäische Zerstörung und die Römische wie Anfang und Vollendung zusammengehören, so wie in der andern, daß schon mit der Rückkehr aus dem Exil die Realisirung des großen Heilsplanes Gottes sich anbahnte. Die Leere an der Stelle, wo früher die Ehre Gottes wohnte, predigte, da dem Bundesgotte die vollkommenste fuga vacui einwohnt, laut die zukünftige Fülle. — Endlich bleibt uns noch die specielle Beziehung unseres Verses auf Israel zu bestimmen übrig, die von den meisten Ausll. ganz außer Augen gelassen, von denen aber, die wie Calvin, sie beachten, sehr oberflächlich und

falsch bestimmt wird. Im vorigen Verse war Israel die Wiedertheilung der Segnungen verheißen worden, die es durch seine Losreißung von dem Davidischen Stamme verloren hatte, und zwar ein Wiedergewinnen mit Zins und Wucher. Denn Davids Stamm soll in seinem gerechten Sproß seine Vollendung erreichen. Dieser Hirte, im vollsten Sinne, was sein Ahnherr nur unvollkommen gewesen war, nach dem Herzen Gottes, soll sie weiden mit Weisheit und Einsicht. Hier wird Ersatz verheißen für den zweiten noch unendlich größeren Verlust, der als solcher von den Gläubigen in Israel zu allen Zeiten anerkannt war. Des Herrn Offenbarung über der Bundeslade war der Magnet, der sie stets nach Jerusalem hinzog. Viele opferten ihre ganze irdische Habe auf, und nahmen ihren Wohnsitz in Judäa, Andere wallfahrteten aus ihrer leiblichen Heimath in ihre geistliche, zu dem „Throne der Herrlichkeit, erhaben von Anfang", Jer. 17, 12. Vergeblich war Alles, was die Könige von Israel thaten, um diese unvertilgbare Sehnsucht zu ersticken. Jede neue Begebenheit, wodurch sich „die Ehre Israels" als solche erwies, fachte ihre Gluth von Neuem an. Auch hier aber wird das große Gut, was die Gläubigen mit Schmerz, die Ungläubigen ohne solchen entbehrten, den Rückkehrenden nicht in seiner früheren Gestalt, sondern in herrlicher Vollendung zurückgegeben. Das ganze Volk hat nun Augen bekommen, um den Werth der Sache in ihrer früheren Form zu erkennen, und doch wird diese frühere Form jetzt von ihm für nichts mehr geachtet, weil die neue unendlich herrlichere Form derselben Sache den Blick gefangen hält.

V. 17. Zu dieser Zeit wird man nennen Jerusalem den Thron des Herrn, und es sammeln sich zu ihr alle Heiden, weil der Name des Herrn zu Jerusalem ist, und nicht werden sie nachwandeln ferner der „Bosheit ihres Herzens", des bösen. Viele Ausll. sind hier dadurch zu ganz falscher Auffassung verleitet worden, daß sie von

der Voraussetzung ausgingen, der Nachdruck ruhe auf Jerusalem. Nicht mehr die Bundeslade wird dann der Thron des Herrn seyn, sondern ganz Jerusalem. So z. B. nach dem Vorgange des Jarchi und des Abarbanel, Menasseh ben Israel, conciliator p. 196: Si attendamus, in tabernaculo aut templo locum, in quo divinitas considebat, fuisse arcam (unde Ex. 25, 22: et loquar tecum a superiore parte operculi e medio Cherubinorum), comperiemus, hic dicere dominum, antea quidem arcam receptaculum divinitatis fuisse, at temporibus Messiae non unum aliquem templi locum fore divinitate repletum, sed hanc gloriam toti urbi Hieros. datum iri, ut quicunque in ea sint, propheticum spiritum habeant. Hätte der Prophet diesen Sinn ausdrücken wollen, so dürfte das ganz nicht fehlen; Thron des Herrn war Jerusalem ja auch früher gewesen, insofern es die Bundeslade in seiner Mitte besaß, und also die Residenz Jehovas, die Stadt des großen Königes, Ps. 48, 3, war; das parallele: weil der Name des Herrn zu Jerusalem ist, zeigt, daß Jerusalem der Thron des Herrn genannt wird, weil, wie früher die Bundeslade, so jetzt der wahre Thron des Herrn sich in ihr befindet; der Gegensatz gegen das Vorhergehende läßt nicht eine quantitative, sondern eine qualitative Steigerung erwarten. Der Nachdruck ruht vielmehr auf dem: Thron des Herrn. Dieß erhält aus dem Gegensatze die nähere Bestimmung: der wahre Thron des Herrn. Ganz ähnlich Jes. 66, 1 gegen diejenigen, welche darauf pochten, daß über den Cherubim Gottes Thron, und die Bundeslade sein Fußschemel sey: der Himmel ist mein (wahrer) Thron, und die Erde mein (wahrer) Fußschemel, vgl. die St., wonach die Bundeslade als der Fußschemel, und somit der Ort über den Cherubs der Bundeslade als Thron des Herrn bezeichnet wurde, S. 429, s. noch Jes. 60, 13. Ez. 1, 26. — Des Bundesvolkes höchste Prärogative, sein höchster Vorzug vor der Welt ist der,

Gott in sich zu haben, und dieser soll es jetzt auf die vollkommenste Weise also theilhaftig werden, daß Idee und Wirklichkeit zusammenfällt. Der Sache nach vollkommen parallel sind Stellen, wie Ez. C. 43, wo die Schechina, die bei der Zerstörung gewichen, zu dem neuen Tempel, dem Reiche Gottes in seiner neuen herrlicheren Gestaltung, zurückkehrt. V. 2: „Und siehe, die Ehre des Gottes Israels kam von Osten her, und ihre Stimme war wie die Stimme großer Wasser, und die Erde ward licht von ihrer Herrlichkeit." V. 7: „Und er sprach zu mir: du Menschensohn, siehe da der Ort meines Thrones und der Ort meiner Fußsohlen, woselbst ich wohnen werde unter den Kindern Israels auf ewig, und nicht wird ferner entheiligen das Haus Israel meinen heiligen Namen." Sach. 2, 14. „Juble und freue dich, Tochter Zions. Denn siehe ich komme und wohne in deiner Mitte", mit Anspielung auf Exod. 29, 45: „und ich wohne unter den Kindern Israels, und ich werde ihnen zum Gott." Die volle Realisirung dieser Verheißung bezeichnet der Prophet als erst der Zukunft aufbehalten. Sie konnte dieß aber nicht seyn, wenn sie nicht schon durch die ganze Vergangenheit hindurch in dem Wohnen Gottes über der Bundeslade realisirt worden wäre. 8, 3: „Also spricht der Herr, ich kehre zurück zu Zion und wohne inmitten Jerusalems." — Fragen wir nach der Erfüllung, so tritt uns gleich das: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, Joh. 1, 14, entgegen, um so mehr, da hier auf das frühere Wohnen Gottes im Tempel deutlich angespielt, das Fleischwerden des λόγος als die höchste Potenzirung desselben betrachtet wird. Von der persönlichen Erscheinung Gottes in Christo, in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig, σωματικῶς, wohnte, darf freilich sein Wohnen unter seinem Volke durch das πνεῦμα Χριστοῦ nicht abgesondert werden, das sich zu ihm verhält, wie der Bach zu der Quelle; es ist der

Strom lebendigen Wassers, der aus Christi Leibe fließt. Beides zusammen bildet die wahre Hütte Gottes bei den Menschen, die neue wahre Bundeslade; denn das Alte ist σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ. Col. 2, 17. vgl. Apoc. 21, 22: καὶ ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ· ὁ γὰρ κύριος, ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ναὸς αὐτῆς ἐστι, καὶ τὸ ἀρνίον. Die vorbildliche Bedeutung der Bundeslade wird ausdrücklich behauptet Hebr. 9, 4. 5, und worauf sie ging, das wird angedeutet C. 4, 16: προσερχώμεθα μετὰ παῤῥησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος, wo Christus als der wahre Gnadenstuhl, als die wahre Bundeslade bezeichnet wird. So wie früher Gott von den Suchenden unter seinem Volke nur über der Bundeslade gefunden wurde, so haben wir jetzt durch Christum Freudigkeit und Zugang in aller Zuversicht zu Gott, Ephes. 3, 12, und nur in seinem Namen, in der lebendigen Einigung mit ihm dargebracht, sind unsere Gebete erhörlich, Joh. 16, 23. — Die Folge jener höchsten Realisirung der Idee des Reiches Gottes, zugleich ein Zeichen, daß sie erfolgt sey, ein Gradmesser für den Segen, welchen Israel von seiner Wiedervereinigung mit der Gemeinde des Herrn zu erwarten hat, ist das sich Sammeln der Heiden zu ihr, wie es im Vorbilde und Vorspiele schon bei den niederen Erweisungen der Gegenwart Gottes unter seinem Volke stattfand, vgl. z. B. Jos. 9, 9: „und sie (die Gibeoniten) sprachen zu ihm: aus sehr fernem Lande kommen deine Knechte, wegen des Namens לְשֵׁם, Jehovas, deines Gottes; denn gehört haben wir sein Gerücht und Alles was er gethan in Aegypten, und Alles was er gethan den beiden Königen der Amoriter, u. s. w.“ Ganz auf gleiche Weise wird es auch bei Sacharja C. 2, 15 mit dem Wohnen des Herrn in Jerusalem verbunden: „und es schließen sich an viele Heiden an den Herrn an diesem Tage, und sie werden mir zum Volke und ich wohne in deiner Mitte.“ לְשֵׁם יְהוָה לִירוּשָׁלַםִ ist wörtlich zu übersetzen, wegen des Namens des Herrn Jerusa-

lem (angehörig), für, weil der Name des Herrn Jerusalem angehört, dort heimisch ist. Der Name des Herrn ist der Herr selbst, sofern er sein unsichtbares Wesen kund gibt, sich manifestirt. Der Name ist die Zusammenfassung der Thaten und somit die Brücke zwischen Seyn und Erkennen. Ein Gott ohne Namen = θεὸς ἄγνωστος, Apgsch. 17, 23. Angespielt wird auf Deut. 12, 5: „sondern den Ort, den der Herr, euer Gott, erwählen wird aus allen euren Stämmen, daß er seinen Namen dort hinsetze, ihn zu bewohnen, den sollt ihr suchen, und dahin sollt ihr kommen." Früher, da Gott seinen Namen nur auf unvollkommene Weise hingesetzt, sammelte sich blos Israel, jetzt sammeln sich alle Heiden. — Die letzten Worte: und nicht werden sie wandeln ferner u. s. w., sind nicht etwa auf die Heiden, sondern auf die Israeliten zu beziehen, oder auch auf die sämmtlichen Bewohner Jerusalems, die sämmtlichen Mitglieder des Reiches Gottes, mit Einschluß der Israeliten. Dieß lehrt die Vergleichung der Grundstelle des Pentateuch sowohl, wie der Parallelstellen des Jeremias. Ueberall, wo die Scherirut vorkommt, ist von dem Bundesvolke die Rede, überall steht das Wandeln nach der Scherirut des Herzens entgegen dem Wandeln nach dem geoffenbarten Gesetze Jehovas, das nur Israel besaß. שרירות eig. Festigkeit, dann von der Verhärtung in der Sünde, der Bosheit *).

---

*) Man kann in gewissem Sinne sagen, daß שְׁרִירוּת לֵב ἅπαξ λεγόμενον ist. Es kommt nur an einer einzigen Stelle, Deut. 29, 18, selbstständig vor; an den übrigen, 8 Mal bei Jeremias und außerdem Ps. 81, 13, ist es sichtlich nicht aus dem lebendigen Sprachgebrauche, aus dem es entschwunden war, sondern aus der geschriebenen Grundurkunde entnommen. Dieß wird schon von vornherein wahrscheinlich erscheinen, wenn wir beachten, daß Jeremias unter allen Büchern des Pentateuch am meisten das Deuteronomium, unter allen Capiteln des Deut. keins mehr als das 29ste vor Augen hat, und daß Ps. 81 mit wörtlichen Anspielungen auf den Pentateuch durchwebt ist. Es wird aber über allen Zweifel erhoben, wenn wir

Cap. 23, 1—8.

Diese Verse bilden nur einen Theil eines größeren Ganzen, zu dem außer dem ganzen 22sten Capitel auch Cap. 23. V. 9—40. gehört. Denn die in diesen Versen enthaltene Weissagung gegen die falschen Propheten, und beiläufig auch gegen das ausgeartete Priesterthum, vgl. V. 11., vereinigt sich offenbar mit der vorhergehenden gegen die Könige zu dem Ganzen einer Weissagung: gegen die verderbten Leiter des Volkes Gottes. Für die Erklärung unserer Verse aber ist nur der Zusammenhang mit C. 22 von Bedeutung, und zwar von so großer, daß sie ohne seine genaue Beachtung gar nicht gründlich verstanden werden können. Daher wir uns hier darauf beschränken, ihn näher ins Licht zu stellen.

Der Prophet straft und warnt die Könige Judas zuerst im Allgemeinen, ihnen die Gerichte des Herrn über sie und ihr Volk, die Erfüllung der Drohungen Deut. 29, 23 ff. ankündigend, wenn sie in ihrem bisherigen gottlosen Treiben fortfahren wollen, C. 22, 1—9. Er specialisirt dann, um stärker zu treffen, die allgemeine Drohung, zeigt, wie Gottes vergeltende Gerechtigkeit sich in dem Lose der einzelnen abtrünnigen Könige äußere. Zuerst Joachas, der Sohn und nächste Nachfolger des Josias, den Pharao

---

in die nähere Vergleichung der Stelle des Deut. mit den Parallelstellen eingehen. Ausgehen muß man dabei von Jerem. 23, 17, wo die wörtliche Uebereinstimmung am stärksten hervortritt; dann wird man die Entlehnung auch an den übrigen Stellen (7, 24. 9, 13. 11, 8. 16, 12. 18, 12 und hier) erkennen. Aus der Vergleichung der Grundstelle zeigt es sich, daß hier die ewige Dauer des wiedererlangten Segens verheißen werden soll, der Gedanke an die mögliche Erneuerung des früheren Fallens aus der Gnade abgewehrt. Von demjenigen, der nach der Scherirut seines Herzens wandelt, heißt es Deut. V. 19: „Der Herr wird ihm nicht vergeben wollen; denn dann wird rauchen der Zorn des Herrn und sein Eifer wider diesen Mann, und es ruhet auf ihm all' der Fluch, der geschrieben ist in diesem Buche, und der Herr vertilgt seinen Namen unter dem Himmel weg."

Necho vom Throne stieß und mit nach Aegypten fortführte, V. 10—12. Der ihn betreffende Ausspruch bildet einen Commentar zu dem realen Namen Schallum, der Vergoltene, der, welchem der Herr nach seinem Thun vergilt, den ihm der Prophet statt seines leeren Eigennamens Joachas, Gotthält, beilegt. Glücklich im Vergleich mit ihm ist sein Vater Josias zu nennen, der in der Schlacht gegen die Aegypter den Tod fand. Denn nimmer kehrt er zur Heimath zurück; er lebt und stirbt im fremden Lande. Dann Jojakim, V. 13—19. Er ist ein Despot, der Alles thut, das ihm anvertraute Volk zu Grunde zu richten. Darum wird der grellste Contrast eintreten zwischen seinem schönen Namen und seinem elenden Lose. Der Herr, weit entfernt ihn aufzurichten, wird ihn in die tiefste Tiefe herabstürzen. Nicht einmal ein ehrliches Begräbniß wird ihm zu Theil. Unbeweint, unbeklagt liegt er, wie ein zertretenes Aas, außerhalb der Thore Jerusalems, der Stadt des großen Königes, die er diesem entreißen und sich zum Eigenthume machen wollte. Hierauf eine Einschaltung, V. 20—23. Die abtrünnige Juda wird angeredet. Das Gericht über ihre Könige ist nicht ein ihr fremdes, ebenso wenig wie ihre Schuld ihnen als Individuen allein angehört. Es ist zugleich Gericht über das Volk, das von der Höhe, auf die es des Herrn Gnade erhoben, durch seinen Zorn, den es durch seine Bosheit hervorgerufen, in die Tiefe herabsinkt. Dann Jochin, V. 24—30. An seinem Namen „der Herr wird festigen“ ist das wird zuviel. Der Herr wird ihn losreißen, wegschleudern, zerwerfen, wie ein werthloses Gefäß. Mit seiner Mutter wird er weggeführt werden aus der Heimath und dort sterben. Unwiderruflich ist der Beschluß des Herrn, daß keiner seiner Söhne den Thron Davids besteigen wird, so daß er, der vergeblich Kinder erzeugte, einem Kinderlosen gleich zu achten ist.

Zu Anfang unseres Abschnittes (V. 1 und 2) wird der Inhalt von C. 22 in eine Sentenz zusammengefaßt: Wehe

Hirten, welche die Heerde des Herrn zu Grunde richten und zerstreuen! Wehe also diesen Hirten, die solches gethan! Hieran schließt sich in V. 3—8 die Heilsverkündung für die arme zerstreute Heerde. Aus demselben Grunde, weshalb der Herr an ihren bisherigen Hirten die Bosheit ihrer Handlungen heimsucht, weil er der Oberhirte ist, oder wegen seiner Bundestreue, wird er sich auch ihrer in Liebe annehmen, sie aus der Zerstreuung sammeln, statt der bösen Hirten ihr gute, Davids längst verheißenen und ersehnten großen Nachkommen geben, der als gerechter König Recht und Gerechtigkeit im Lande verbreiten, und also demselben Gerechtigkeit und Heil vom Herrn erwerben wird. So groß wird die Gnade der Zukunft seyn, daß sie die größte Gnade der Vergangenheit, die Ausführung aus Aegypten, ganz verdunkeln wird.

Daß die ganze Weissagung der Regierung des Jojakim angehört, kann keinem Zweifel unterworfen seyn. Jojakims Ende, Jojachins Schicksale werden als Ereignisse der Zukunft vorherverkündet.*)

---

*) Nur von seiner falschen Grundansicht von den Weissagungen als verschleierten Schilderungen historischer Ereignisse aus konnte Eichhorn die Abfassung des Stückes unter Zedekias behaupten. „Als Jeremias — sagt er — diese Rede hielt, hatte nicht nur Jojakim schon sein schmähliches Ende gefunden (22, 19), sondern auch Jechonjas war bereits mit seiner Mutter nach Babylon in Verbannung abgeführt.“ Zu verwundern ist es, daß Dahler, ohne die Grundansicht zu theilen, doch das Resultat derselben sich aneignen konnte. Er beruft sich besonders darauf, daß V. 24 Jojachin als König angeredet werde, worauf auch Bertholdt sich stützt, wenn er, das ungenähte Gewand mitten durchschneidend, V. 1—19, unter Jojakim versetzt, V. 20 — 23, 8 in die Zeit, als Jojachin nach Babylon abgeführt wurde. (Auch Maurer und Hitzig nehmen an, daß V. 20 ff. später, unter Jojachin hinzugefügt worden seyen.) Was hat es aber wohl Schwieriges anzunehmen, daß der Prophet sich in die Zeit versetzt, wo, der jetzt Kronprinz, König war, wovon dann die Anrede eine einfache Folge ist? Der unläugbar stattfindende Zusammenhang mit Cap. 21, wo Jeremias dem von den Chaldäern bedrohten Zedekias den Sturz des Davidischen Hauses und die Eroberung und Zerstörung der Stadt ankündigt, erklärt sich daraus,

Wir haben hier nur noch eine Untersuchung anzustellen über die Namen der drei in C. 22 vorkommenden Könige, deren Resultat uns für die Erklärung von V. 5 von Wichtigkeit ist. — Es muß auffallen, daß derselbe König, der in den Büchern der Könige Joachas genannt wird, hier Schallum heißt und nicht anders; derselbe, der dort Jojachin, hier Jechonja und abgekürzt Chonja. Die gewöhnliche Annahme einer Doppelnamigkeit beider Könige befriedigt deshalb nicht, weil die von Jeremias gebrauchten Namen sich durch den Zusammenhang, in dem sie stehen, gar zu deutlich als Nomina realia, als Umtaufungen, zu erkennen geben, die den Gegensatz zwischen Namen und Sache aufheben sollen, und also offenbar gleicher Natur sind mit dem sachlichen Namen des guten Hirten, C. 23, 6, den man ganz mit demselben Rechte in ein Nomen proprium im eigentlichen Sinne hätte verwandeln können, wie die LXX. auch wirklich gethan. Die zahlreichen Stellen bei den Propheten, wo der Name als Ausdruck des Wesens vorkommt, z. B. Jes. 9, 5. 62, 4, Jer. 33, 16, Ez. 48, 35 zeigen deutlich, daß ein Name, der bloß prophetische Gewähr hat (und eine solche findet hier allein statt, wenngleich der Name Schallum auch 1 Chron. 3, 15 vorkommt — in der historischen Darstellung selbst dagegen Joachas,

---

daß Jerem. hier an diese Verkündung eine frühere Weissagung anschließt, in der er unter Jojakim den Fall des Davidischen Hauses verkündet hatte. Das Schicksal des Hauses Davids ist das gemeinsame Thema beider Reden. Gegen die Annahme Küpers (Jeremias librr. sacr. interpres S. 58), Jeremias habe damals in der Botschaft an Zedekias seine früheren Verkündungen recapitulirt, spricht, daß von einer Beziehung auf Zedekias und seine Gesandtschaft sich in C. 22. 23 keine Spur vorfindet. Gegen die Behauptung Ewalds, Jeremias stelle hier nur zusammen, was er „etwa" früher über die drei vorigen Könige geredet, entscheidet C. 22, 1: „steige herab in das Haus des Königes von Juda und rede dort dieses Wort", wonach wir hier nicht eine Zusammenstellung haben, sondern eine zu bestimmter Zeit gehaltene Rede, wobei es unbenommen bleibt anzunehmen, daß das Herabsteigen nur im Geiste geschah.

wie in den Büchern der Könige, 2 Chron. 36, 1 — der Name Jechonja auch ebend. V. 16 und Esth. 2, 6, während außer dem Verf. der Bücher der Könige auch Ez. 1, 2 Jojachin hat. Denn jene späteren Verff. können ja aus Jeremias geschöpft haben), nicht ohne weiteres für ein Nom. propr. gehalten werden darf, vielmehr überwiegender Wahrscheinlichkeit nach es nicht ist, und diese Wahrscheinlichkeit wird zur Gewißheit, wenn der Name entweder allein, wie Schallum, oder zuerst, wie Jechonja, — der auch 24, 1. 27, 20 wiederkehrt, das abgekürzte Chonja 37, 1, während, was wohl zu bemerken ist, in der historischen Darstellung C. 52, V. 31 Jojachin, — in einer Verbindung vorkommt, wie die an unserer Stelle, zumal wenn die Erscheinung bei einem Propheten sich findet, bei dem, wie bei Jeremias, sich auch sonst mannigfache Spuren heiligen Witzes, und zwar Wortwitzes nachweisen lassen. — Der fromme Josias hatte seinen Söhnen, mit Beziehung auf das Unheil, das Juda mehr und mehr drohte, heilverkündende Namen gegeben. Sie sollten nach seinem Wunsche ebenso viele Realweissagungen seyn, und würden sich als solche bewiesen haben, wenn nicht ihre eignen Träger sie durch ihren Abfall vom Herrn vernichtet, und den grellsten Contrast der Idee und Wirklichkeit herbeigeführt hätten. Dieser trat zuerst bei Joachas hervor. Er, den der Herr halten sollte, wurde unaufhaltsam nach Aegypten fortgeführt. Der Prophet nennt ihn daher Schallum, der Vergoltene, — nicht wie Hiller, Simonis und Rödiger retributio, oder wie Fürst: Vergelter, vgl. Ewald §. 154 d.; derselbe, der 1 Chron. 5, 38. Schallum, wird 1 Chron. 9, 11 Meschüllam genannt, — derjenige, an dem der Herr heimgesucht die Bosheit seiner Handlungen. — Was die Namen Jojakim und Jojachin betrifft, so muß vor Allem das Verhältniß derselben zu der Verheißung an David ins Auge gefaßt werden. Es heißt dort 2 Sam. 7, 12: „und ich richte auf (וַהֲקִימֹתִי) deinen Samen nach dir, der

hervorgehen wird aus deinen Lenden, und ich festige (וַהֲכִינֹתִי) sein Reich." Diese Stelle enthält den Grund **beider** Namen und dies erklärt sich um so leichter, da sie beide einen Urheber, den Jojakim, haben. Schon sein früherer Name Eljakim war ihm wahrscheinlich von seinem Vater Josias mit Rücksicht auf die Verheißung beigelegt worden. Als aber Pharao ihn aufforderte, seinen Namen zu verändern — eine solche Aufforderung zu einem Vorschlage, der dann nachher von Pharao genehmigt wurde, ist, wie der Name selbst zeigt, 2 Kön. 23, 34 hinzuzudenken — nahm er diese Aenderung also vor, daß er ihn in noch engere Beziehung auf die Verheißung setzte, in der nicht El, sondern Jehova ausdrücklich als der Verheißende genannt wird, wie ja auch die Sache von Jehova, dem Gotte Israels, ausging. Da wir nach dem ganzen Charakter des Jojakim nicht vermuthen können, daß die doppelte Namengebung aus wahrer Frömmigkeit hervorging, so liegt nichts näher, als die Erklärung derselben aus einem Gegensatze gegen die Propheten. Der Mittelpunkt der Verkündung derselben bildete das nahe bevorstehende Unglück aus Norden, das Herabsinken der Davidischen Familie; die Verheißung an David soll zwar in Erfüllung gehen, aber erst nach vorhergegangener tiefer Erniedrigung in dem Messias. Jojakim, dieser Drohungen spottend, will das Heil aus der Zukunft in die Gegenwart versetzen. In seinem und seines Sohnes Namen legte er einen stehenden Protest gegen die prophetische Verkündigung nieder, und dieser Protest mußte einen Gegenprotest hervorrufen, den wir in unserer Weissagung ausgesprochen finden. Der Prophet wirft zuerst die falsche Deutung darnieder, Jojakim ist nicht Jojakim, und Jojachin nicht Jojachin, C. 22, dann stellt er die richtige wieder her, der wahre Jojakim ist und bleibt der Messias, C. 23, 5. Was das erstere betrifft, so begnügt er sich bei Jojakim mit dem **sachlichen** Gegensatze und unterläßt es, dem angemaßten Namen einen wahrhaft bezeichnenden zu substituiren,

was sich am leichtesten daraus erklärt, daß er es für unpassend hält, irgend eine Art von Witz, auch den heiligen, an dem damals regirenden Könige zu üben. Anders aber bei Jojachin. Die erste Verwandlung des Namens in Jechonja hat ihren Zweck nicht in sich selbst; beide Namen bedeuten ganz dasselbe. Sie hat ihr Absehen nur auf die zweite Verwandlung in Chonja. Das Fut. wird vorangestellt, um durch die Abschneidung des י die Hoffnung abschneiden zu können, ein Jechonja ohne J, ein Gott wird festigen ohne wird.

Schließlich machen wir noch aufmerksam auf C. 20, 3. Wer schließt wohl aus dieser Stelle, daß Paschhur zur Abwechselung auch Magor Misabib genannt worden sey?

V. 1. Wehe Hirten, die meine Weideheerde zu Grunde richten und zerstreuen, spricht der Herr. Wohl zu beachten ist רֹעִים ohne Art. hier, mit dem Art. in V. 2. Ven.: generale vae pastoribus malis praemittitur, quod mox ad pastores Juda applicatur. — Cum vae Jehovae in omnes pastores improbos denuntiatum sit, propterea vos mali pastores etc. Unter den Hirten wollen hier mehrere Ausll. al-

---

*) In Bezug auf diesen Namen ahnte schon Grotius das Richtige, doch irrte er in der näheren Bestimmung, weil er den ganzen Zusammenhang der Sache nicht einsah, so daß es nach ihm auf eine bloße Spielerei heraus kommt: Aufertur Jod, quod initium facit nominis, ut significetur eventura ipsi capitis diminutio; additur ad finem Vav, ut contemtus nota, q. d. Conjah ille. Näher kam Lightfoot der Wahrheit; doch vermochte auch er ihr keinen Eingang zu verschaffen (vgl. gegen ihn Hiller und Simonis, die seine Ansicht kaum der Widerlegung für werth halten), weil er sie nicht von allen Seiten erfaßte. Er bemerkt (Harmon. p. 275): „demta prima nominis syllaba, subinnuit deus, se nolle deinceps regnum atque imperandi dignitatem Salomonis prosapiae continuata serie stabilire, uti videtur Jehojakimus sibi spopondisse, cum ejusmodi nomen indiderit filio". Vgl. außer diesen beiden noch Alting, de Kabbala sacra §. 73.

lein die Pseudopropheten und Priester verstehen; Andere diese wenigstens neben den Königen. Diese Auffassung hat auf das Verständniß der nachfolgenden Messianischen Verkündung nachtheiligen Einfluß gehabt. Sie verleitete, ganz fremdartige Züge in sie hineinzutragen; nur wenn erkannt wird, daß die schlechten Hirten ausschließlich die Könige sind, zeigt es sich, daß in die Schilderung des guten Hirten nur dasjenige gehört, was ihn als König betrifft. Schon aber, daß sich in dieser nach richtiger Auslegung nur solches findet, reicht hin zum Beweise, daß bei den bösen Hirten nur an die Könige gedacht werden kann; aller Zweifel aber schwindet, wenn der enge Zusammenhang unserer Verse mit C. 22 ins Auge gefaßt wird. Daß durch die Hirten gewöhnlich nur die Regenten bezeichnet werden, sahen wir schon zu C. 3 V. 15, vgl. noch 25, 34—36, und die Nachbildung und erste Auslegung unserer Stelle bei Ez. Cap. 34. Daß dieser Sprachgebrauch eine typische Deutung der früheren Verhältnisse Davids zur Grundlage hat, zeigt Ps. 78, 70. 71: „Er erwählte David, seinen Knecht, und nahm ihn von den Hürden der Schafe. Hinter den Säugenden holte er ihn weg, zu weiden Jakob, sein Volk, und Israel, sein Erbe", vergl. Ez. 34, 23. 24: „und ich erwecke über sie einen Hirten und er weidet sie, meinen Knecht David, der wird sie weiden und der wird ihr Hirte seyn." — Was unter dem zu Grunde richten und zerstreuen zu verstehen sey, muß theils aus dem vorigen Cap. V. 3 und V. 13 ff., theils hier aus V. 3 bestimmt werden. Erstere Stellen zeigen, daß die Gewaltthaten der Könige, ihre Bedrückungen und Erpressungen hieher gehören (vgl. Ez. C. 34, 2. 3: „wehe den Hirten Israels, die sich selbst weiden. Sollen nicht die Heerde weiden die Hirten? Das Fett esset ihr, und mit der Wolle kleidet ihr euch, das Gemästete schlachtet ihr, u. s. w., und mit Strenge herrschet ihr über sie und mit Gewaltthat"), die letztere zeigt, daß vorzüglich die schwerste Schuld der Könige

in Betracht kommt, Alles dasjenige, wodurch sie Veranlassung zur Wegführung des Volkes ins Exil wurden, außer ihren auf der Gottlosigkeit beruhenden thörichten politischen Rathschlägen, vgl. 10, 21, die negative (Ven.: quorum etiam erat curare, ut vera religio, pabulum populi spirituale, recte et rite exerceretur) und die positive Beförderung der Gottlosigkeit und der daraus hervorgehenden Sittenlosigkeit, wodurch die göttlichen Gerichte mit Gewalt herbeigezogen wurden. Der Contrast der Idee und der Wirklichkeit (Calv.: haec inter se contraria sunt, pastorem esse et perditorem) enthält die Begründung des Wehe, noch dadurch verstärkt, daß hervorgehoben wird, wie die Heerde, welche sie zu Grunde richten und zerstreuen, Gottes Heerde sey (Calvin: deus significat, illatam sibi esse atrocem injuriam, cum ita indigne dissipatus fuit populus). צֹאן מַרְעִיתִי darf nicht erklärt werden durch: die Heerde meines Weidens, s. v. a. die ich weide. Denn מַרְעִית hat, wo es allein vorkommt, nie die ihm gewöhnlich beigelegte Bedeutung pastio, pastus, immer vielmehr die Bed. Weide. Diese zu der Form sehr gut stimmende Bedeutung muß also auch da beibehalten werden, wo das Wort in Verbindung mit צֹאן vorkommt, immer als Bezeichnung Israels im Verhältniß zu Gott. Die Weideheerde Gottes wird Israel genannt, weil er ihm das fruchtbare Kanaan zum Besitze gegeben, vgl. zu Ps. 74, 1. Es fällt auf, daß hier nur von einer Schuld der Regenten, nicht von einer Schuld des Volkes die Rede ist, während doch jede tiefere Betrachtung beides als unabtrennbar von einander, böse Regenten als hervorgehend aus der Entwickelung des Volkes, und zugleich als von Gott gesandte Strafe seiner Gottlosigkeit kennen lehrt. Die Thatsache erklärt sich aber leicht, sobald nur beachtet wird, daß der Prophet es hier nur mit den Königen, nicht mit dem Volke zu thun hatte. Daß ihre Schlechtigkeit mit der des Volkes im natürlichen Zusammenhange stand, gereichte ihnen nicht

zur Entschuldigung. Denn daß dieser natürliche Zusammenhang kein nothwendiger war, zeigt das Beispiel eines Josias, bei dem derselbe durch Gottes Gnade durchbrochen wurde. Ebenso wenig wurden sie dadurch gerechtfertigt, daß sie Zuchtruthen in Gottes Hand waren, worauf der Prophet selbst hindeutet, indem er dem „ihr habt verjagt" in V. 2, in V. 3 das: ich habe verjagt, substituirt. Sie hatten nur auf ihren Beruf und auf ihre Pflicht zu sehen; die Ausführung von Gottes Rathschlägen gehörte ihm allein an. Aus dem Bemerkten erhellt schon, daß das „meine Weideheerde" ganz mißverstanden werden würde, wenn man daraus auf einen Gegensatz des unschuldigen Volkes und der schuldigen Könige schließen wollte. Calvin: In summa, cum deus Judaeos nominat gregem pascuorum suorum, non respicit, quid meriti sint, vel quales sint, sed potius commendat gratiam suam, qua semen Abrahae dignatus fuerat. Die sittliche Beschaffenheit des Volkes geht die Könige nichts an, sie haben nur auf Gottes Bund mit ihm zu sehen, der für sie eine Quelle von Verpflichtungen ist, um so weit größer, wie die Verpflichtungen heidnischer Könige, als Jehova herrlicher ist, wie Elohim. Die sittliche Beschaffenheit des Volkes geht in gewisser Beziehung auch Gott nichts an. So schlecht sie auch seyn mag, er sieht auf seinen Bund, und selbst die äußere Zerstreuung der Heerde ist, tiefer betrachtet, ein Sammeln.

V. 2. Darum spricht also der Herr, der Gott Israels, gegen die Hirten, welche weiden mein Volk: ihr habt zerstreut meine Heerde und sie verjagt, und nicht habt ihr sie besucht; siehe, ich suche heim an euch die Bosheit eurer Handlungen, spricht der Herr. In der Bezeichnung Gottes als Jehova, Gott Israels, liegt das im Folgenden ausdrücklich Gesagte schon eingeschlossen. Weil Gott dieß ist, so ist das Verbrechen der Könige zugleich ein sacrile-

gium. Sie haben Gott entheiligt. Daß das Volk noch immer Gottes Volk war, mußte grade hier hervorgehoben werden. In einer andern sehr wichtigen Beziehung hieß es Lo Ammi (Hos. 1, 9), allein diese gehörte nicht hieher. Calvin: Alienaverant se illi a deo, et jam ipsos suo decreto abdicaverat, sed potuit deus uno respectu censere ipsos extraneos, interea autem respectu foederis sui agnovit suos: et ideo vocat populum suum. Das: welche weiden mein Volk, hebt die Idee noch nachdrücklicher hervor, als es durch das bloße, die Hirten, geschehen würde, und dient also dazu, den Contrast der Wirklichkeit um so greller hervortreten zu lassen. Das: ihr habt sie nicht besucht, scheint auf den ersten Anblick, da stärkere Anklage schon vorhergegangen, matt zu seyn. Allein, was sie gethan, das erscheint erst in seiner ganzen Abscheulichkeit durch das, was sie nicht gethan, aber nach ihrer Bestimmung thun sollten. Diese Beziehung auf die Bestimmung verleiht dem scheinbar milden Vorwurf die größte Schärfe. Ganz ähnlich bei Ez 34, 3: „Das Fette esset ihr und mit der Wolle kleidet ihr euch, das Gemästete schlachtet ihr, und die Schafe weidet ihr nicht." Das besuchen bildet die allgemeine Grundlage jeder einzelnen Hirtenthätigkeit, so daß das לֹא פְקַדְתֶּם alles dasjenige in sich schließt, was Ezech. in V. 4 einzeln aufzählt: „Das Schwache stärket ihr nicht, und das Kranke heilet ihr nicht, und das Verwundete verbindet ihr nicht, und das Verstreute bringet ihr nicht zurück, und das Umkommende suchet ihr nicht." — Das: die Bosheit eurer Handlungen, sieht zurück auf Deut. 28, 20: „Der Herr wird senden auf dich den Fluch, den Schrecken und den Untergang in allem deinen Unternehmen, bis du vertilgt bist und umkommst eilends, wegen der Bosheit deiner Handlungen, daß du mich verlassen hast." Die leise Anspielung auf jene furchtbare Drohung in dem Theile des Pent., der unter allen der bekannteste war, genügt, um zu bewirken, daß aus ihm das ausdrücklich

Ausgesprochene vervollständigt wird. Eine solche Anspielung auf die St. des Deut. ist überall nachweisbar, wo die in späterer Zeit wahrscheinlich obsolet gewordene Zusammensetzung רֹעַ מַעֲלָלִים vorkommt, vgl. 4, 4 und 21, 12, an welchen beiden Stellen auch das מִפְּנֵי herübergenommen wird, Jes. 1, 16. Ps. 28, 4. Hos. 9, 15.

V. 3. Und ich will sammeln den Rest meiner Heerde aus all den Ländern, wohin ich sie verjagt habe, und ich führe sie zurück zu ihren Hürden, und sie sind fruchtbar und mehren sich. Vgl. 29, 14. 31, 8. 10. Ez. 34, 12. 13: „wie ein Hirte sieht nach seiner Heerde am Tage, da er mitten unter seiner Heerde, der zerstreuten, ist, also werde ich sehen nach meiner Heerde, und ich errette sie aus allen den Orten, wohin sie zerstreut worden am Tage des Dunkels und der Finsterniß. Und ich bringe sie heraus aus den Völkern und sammle sie aus den Ländern, und bringe sie in ihr Land, und ich weide sie auf den Bergen Israels, in den Gründen und an allen Wohnorten des Landes.“ — Geistloses Kleben am Buchstaben hat auch hier mehrere Ausll. zu der Annahme verleitet, der Prophet habe bloß die leibliche Rückführung aus dem Exil, allenfalls noch außerdem die Segnungen der Maccabäischen Zeit, im Auge. Das Gegentheil läßt sich — auch abgesehen davon, daß dann die Erfüllung der Verheißung wenig entsprechen würde; Canaan war für die Zurückgekehrten zu wenig Canaan, zu wenig Gottes Land, als daß in dieser Rückkehr die volle Lösung der Zusage Gottes gesucht werden könnte — aus dem Context leicht nachweisen. Eng verknüpft mit der Sammlung und Rückführung erscheint in V. 4 die Erweckung der guten Hirten, und diese Verheißung soll nach V. 5, wenn nicht ihre alleinige Erfüllung, doch jedenfalls den Kern und Mittelpunkt derselben in der Erweckung von Davids gerechtem Sproß, — dem Messias — finden. Und daß man sich hier nicht etwa durch die Annahme

eines Nacheinander aushelfen darf, zeigt die Vergleichung von V. 7. 8. Das לָכֵן, womit diese Verse beginnen, sich beziehend auf den ganzen Complexus der vorhergehenden Verheißungen, zeigt, daß man die Rückführung aus der Verbannung und die Erweckung des Messias gar nicht von einander trennen darf; und auf dasselbe Resultat führt auch der Inhalt beider Verse. Wie könnte wohl von der leiblichen Rückführung aus dem Exil gesagt werden, daß sie die frühere Befreiung aus Aegypten weit überstrahlen, ihr Andenken ganz verdunkeln werde? Das Richtige sah schon Calvin: non dubium est, quin propheta initium faciat a libero populi reditu, sed non est separandus Christus ab hoc redemtionis beneficio; alioqui non constaret nobis effectus hujus prophetiae. Die Berechtigung zu dieser Mitbeziehung auf Christum erhalten wir daraus, daß der Grund von Canaans Werth für Israel nicht darin lag, daß es sein Vaterland im niederen Sinne, sondern darin, daß es das Land Gottes, der Ort war, wo seine Ehre wohnte; daraus folgt, daß die leibliche Rückführung nur insofern für das Bundesvolk Werth hatte, als Gott sich als Gott des Landes zeigte, also, weil dieß vor Christo auf eine im Verhältniß zur Idee nur sehr unvollkommene Weise geschah, nur einen sehr untergeordneten. Und ebenso folgt daraus, daß die Rückführung und Sammlung durch Christum mit unter die Verheißung begriffen ist. Denn wo Gott, da ist auch Canaan. Ob die alte Hürde oder eine neue, darauf kommt doch wohl wenig an, wenn nur der gute Hirte unter seinen Schafen ist. Solche Aeußerlichkeiten liegen in der Regel außerhalb des Bereiches der Weissagung, welche, auf das Wesen gerichtet, in Bezug auf seine Erscheinungsform auf die Geschichte verweist. Zu welchen Sonderbarkeiten jenes falsche Kleben am Buchstaben verleitet, das zeigen Bemerkungen, wie die des Grotius zur zweiten Hälfte des folgenden Verses: vivent securi sub praesidio potentissimo regum Persarum. Weltlicher

Schutz und weltlicher Druck waren für das Bundesvolk nur wenig verschieden. Daß überhaupt Heiden über sie herrschten, war ihr Schmerz, und dieser Schmerz mußte also bleiben (vergl. Neh. 9, 36. 37), wenn auch durch Gottes Gnade, die ihren rechten Werth nur als Weissagung und Unterpfand einer zukünftigen größeren hatte, an die Stelle der früheren harten, eine milde Herrschaft getreten war. — Daß nur dem Reste die Sammlung verheißen wird, vgl. Jes. 10, 22. Röm. 9, 27, deutet hin darauf, daß der Barmherzigkeit die Gerechtigkeit zur Seite geht. Calv.: iterum confirmat, quod dixi, nempe non ante fore misericordiae locum, quam purgaverit ecclesiam suam tot et tam foedis inquinamentis, quibus tum scatebat. Man muß sich sehr hüten, die schriftmäßige Hoffnung einer Bekehrung Israels im Ganzen und Großen, im Gegensatze gegen die kleine ἐκλογή zu Zeit Christi und der Apostel, zu vertauschen mit der Hoffnung einer allgemeinen Bekehrung im strengen Sinne. Letztere ist nach dem Verhältnisse Gottes zur freien Menschennatur rein unmöglich; sie führt bei einiger Consequenz nothwendig zu der Lehre von einer allgemeinen Wiederbringung. Denn daß Gott will, daß allen Menschen geholfen werde, steht fest, und das können bei Allen würde nothwendig folgen, wenn allen Mitgliedern eines Volkes geholfen werden könnte. Sie hat kein Schriftwort für sich, als das πᾶς bei Paulus, was eben aus dem Gegensatze gegen die kleine ἐκλογή gedeutet werden muß; sie hat eine Menge von Schriftworten gegen sich, alle Stellen der Propheten, wo nur dem Reste, den Entronnenen Israels Heil verheißen wird; neben den Worten Gottes auch seine Thaten, die großen Vorbildungen des Geistlichen im Leiblichen bei der Führung aus Aegypten, wo nur der Rest nach Canaan gelangte, während die Leiber der Tausende in der Wüste fielen, bei der Rückführung aus Babylon, wo bei weitem die größere

Zahl die zeitliche Ergötzung der Sünde der Ergötzung am Herrn in seinem Lande vorzog.

V. 4. Und ich erwecke über sie Hirten, und diese weiden sie, und nicht werden sie ferner sich fürchten und nicht erschrecken, und nicht verloren gehen, spricht der Herr. Deutlich ist schon hier die Beziehung auf 2 Sam. 7, 12 und auf den Namen Jojakim, die im folgenden Verse noch bestimmter hervortritt, vgl. S. 445. Auch diese Beziehung spricht dafür, daß die Weissagung unter Jojakim abgefaßt worden ist. Das Verständniß lag damals jedem nahe; auch die leiseste Anspielung genügte. Diese Beziehung zeigt ferner, daß Venema, nach dem Vorgange mehrerer Anderer, hier mit Unrecht an seine Maccabäer denkt. Diese gehören gar nicht hierher, weil sie nicht von David abstammten. Der Prophet hat neben dem Gegensatze von des Volkes Abfall und Gottes Bundestreue offenbar noch einen anderen vor Augen, den von des Davidischen Geschlechtes Abtrünnigkeit und Gottes Treue in der Erfüllung seiner David gegebenen Verheißungen. Die einzelnen abtrünnigen Glieder dieses Geschlechtes werden, obgleich sie, die Verheißung an sich reißend, sich selbst in ihren Namen Heil versprechen, gestürzt, aber von dem Stamme kann Gottes Gnade nicht weichen; aus ihm muß, weil Gott Jehova ist, ein wahrer Jojakim und Jojachin erstehen. So zeigt es sich also, daß die Maccabäer ebenso wenig hieher gehören, wie Esra und Nehemia, auf die Grotius räth. Eher noch Serubabel; denn sein Auftreten stand wirklich in einer Beziehung auf die Verheißung an David, wenn gleich nur als schwaches Vorbild und Vorspiel der wahren Erfüllung, zu ihr in demselben Verhältniß stehend, wie die Sammlung aus dem Babylonischen Exil zu der Sammlung durch Christum. Will man einmal den Plural premiren, so darf man doch auf keinen Fall unsern Vers von Vers 5 abtrennen: erst will ich euch Hirten erwecken, dann den Messias. Man muß vielmehr mit

C. B. Michaelis dann hinzudenken: inprimis unum, Messiam. Grade und Stufen im Heile finden sich in keiner Verkündung des Jeremias. Ueberall liegt ihm das Ganze in seiner Vollendung vor Augen. Wo dieß nicht erkannt wird, da muß die ganze Auslegung nothwendig eine verkehrte Richtung nehmen, wie sich dieß am deutlichsten bei Venema zeigt. Allein es ist gar kein Grund vorhanden, auf den Plural solches Gewicht zu legen. Jeder Plural kann zur Bezeichnung des Gattungsbegriffes gebraucht werden, und diese Art der Bezeichnung lag hier um so näher, da die schlechte Gattung, der hier die gute entgegengestellt wird, aus einer Reihe von Individuen bestand. Der schlechten Hirtenschaft nun stellt der Prophet hier erst die gute entgegen; dann beschreibt er in V. 5 das Individuum näher, welches die Gattung repräsentiren, den Gattungsbegriff vollkommen realisiren soll. Diese Erklärung wird als die richtige bestätigt durch die Vergleichung der sonst fast wörtlich übereinstimmenden Parallelstelle 33, 15, wo nur von einem Nachkommen Davids, dem Messias, die Rede ist; ganz natürlich; denn dort fehlt der Gegensatz gegen die schlechten Hirten, der hier die anfängliche Hervorhebung der Gattung herbeigerufen hat. Ebenso durch die Vergleichung der Nachbildung bei Ezechiel C. 34. Auch bei ihm kommt im Gegensatze gegen die schlechten Hirten nur ein guter Hirt vor. — Das: und sie weiden sie, steht im Gegensatze gegen das: die mein Volk weiden, in V. 2. Jene sollen die Heerde weiden, weiden aber statt dessen sich selbst (vgl. Ez. V. 2), diese weiden wirklich. Jene sind dem Namen nach Hirten, der Sache nach Wölfe, diese Hirten nach Namen und Sache. פָּקַד ist in der Bedeutung vermissen zu nehmen, vgl. zu C. 3, 16. Angespielt wird auf לֹא פְקַדְתֶּם in V. 2. Weil der böse Hirte nicht besucht, so werden die Schafe gesucht, s. v. a. sie gehen verloren, aber nun wird auch den nicht Besuchenden ein lästiger Besuch von Gott abgestattet (פֹּקֵד עֲלֵיכֶם); der gute Hirte be-

sucht, und so werden die Schafe nicht gesucht. Das: sie fürchten sich nicht und erschrecken nicht, erklärt sich aus Ez. V. 8: „darum, daß meine Schafe zum Raube sind und zum Fraße allen Thieren des Feldes, weil sie keinen Hirten haben und weil meine Hirten sich nicht kümmern um die Heerde.“

V. 5. Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, und ich erwecke David einen gerechten Sproß, und er herrscht als König und handelt weise und schaffet Recht und Gerechtigkeit im Lande. Das: siehe, Tage kommen, bezeichnet nach dem durchgängigen Sprachgebrauche des Jeremias nicht etwa im Verhältniß zum Vorhergehenden einen Fortschritt in der Zeit, sondern es macht auf die Größe des zu Verkündenden aufmerksam. Hingedeutet wird zugleich auf den Gegensatz der Hoffnung gegen das Sichtbare, das zu ihr gar keine Berechtigung darbietet. Mag die Gegenwart noch so trübe seyn, so kommt doch noch die Zeit; wenn auch das Herz spricht lauter nein, muß Gottes Wort gewisser seyn. Ueber צֶמַח zu Jes. 4, 2 und den dort angeff. St. des Sacharja. צַדִּיק steht hier in derselben Beziehung wie Sach. 9, 9, in anderer wie Jes. 53, 11. Dort, wo der Knecht Gottes als Hoherpriester und Sündopfer geschildert wird, kommt seine Gerechtigkeit vor als Grundbedingung der Rechtfertigung; hier, wo er einzig und allein als König erscheint, als Ursache der Verbreitung von Recht und Gerechtigkeit im Lande. Auf den Gegensatz gegen die früheren Könige macht schon Abarb. aufmerksam: non erit germen improbum, ceu Jojakim et filius ejus, sed justum. Auch Calvin weist hin auf die obliqua antithesis inter Christum et tot quasi adulterinos filios. Certe scimus eum solum fuisse justum semen Davidis, quia etsi Ezechias et Josias fuerunt legitimi successores, si respicimus alios, fuerunt quasi monstra. Certe praeter tres vel quatuor omnes fuerunt degeneres et foedifragi. — Das: ich erwecke dem David einen

gerechten Sproß, ist hier, so wie C. 33, 15 nicht etwa soviel als, einen gerechten Sproß des David. Vielmehr wird David als derjenige bezeichnet, dem die Handlung des Erweckens angehört, um dessentwillen sie vorgenommen wird. Gott hat ihm die ewige Herrschaft seines Stammes verheißen. Wenn also auch die Glieder dieses Stammes noch so sehr gegen Gott freveln, wenn auch das Volk noch so unwürdig ist, von einem gerechten Sproß Davids beherrscht zu werden, Gott muß, sowahr er Gott ist, um Davids willen ihn erwecken. Das מֶלֶךְ ist nicht zu übersehen. Es zeigt, daß מֶלֶךְ, das, alleinstehend, auch wohl eine andere als königliche Regierung, ein Regiment, wie z. B. das des Serubabel, bezeichnen könnte, in seinem vollen Sinne genommen werden soll. Und diese nähere Bestimmung war um so nöthiger, da die von dem Propheten in C. 22, vgl. bes. V. 30, angekündigte tiefste Erniedrigung des Davidischen Geschlechtes herannahte, die jede Hoffnung auf ein vollständiges Emporkommen zu beseitigen schien. Da der Glaube daran also allein auf dem Worte beruhte, so mußte das Wort so bestimmt als möglich seyn, so daß Niemand es drehen und deuten konnte. Calvin: regnabit rex, h. e. magnifice regnabit, ut non tantum appareant aliquae reliquiae pristinae dignitatis, sed ut rex floreat et vigeat, et obtineat perfectionem, qualis fuit sub Davide et Salomone, ac multo praestantior. — In Bezug auf הִשְׂכִּיל ist schon zu C. 3 V. 15 nachgewiesen worden, daß es nie und nirgends glücklich seyn, immer vielmehr weise handeln bedeutet. Wie hier der Zusammenhang schon die letztere Bedeutung erfordert, darauf macht Calvin aufmerksam: videtur hic potius loqui proph. de recto judicio, quam de felici successu, quia haec conjunctim legenda sunt, prudenter aget, deinde faciet judicium et justitiam. — fore praeditum tam prudentiae, quam rectitudinis et aequitatis spiritu, ut omnes numeros boni ac perfecti regis impleat. Doch

hat Calvin den Grund aus dem Zusammenhange noch nicht erschöpft. Unser ganzer Vers handelt von den Gaben des Königes; der ganze folgende von dem Heile, das durch diese Gaben dem Volke zu Theil wird. Dazu kommt der deutliche Gegensatz gegen die auf der Gottlosigkeit ruhende Thorheit der früheren Hirten, wie sie im vor. Cap. als Grund von ihrem und des Volkes Untergange geschildert worden, vgl. 10, 21: „es sind thöricht geworden die Hirten, und den Herrn suchen sie nicht; darum handeln sie nicht weise, und ihre ganze Heerde wird zerstreut.“ Steht aber hier die Bedeutung, weise handeln, fest, so auch für diejenigen Stellen, wo הִשְׂכִּיל von David vorkommt, vgl. zu C. 3. Denn daß der Prophet diese Stellen vor Augen hat, daß nach ihm Davids Regierung in herrlicherer Gestalt in seinem gerechten Sproß wiederaufleben soll, geht daraus hervor, daß auch das Uebrige die Beschreibung von Davids Regierung in den Büchern Samuelis zur Grundlage hat. So sieht das: „und er herrscht als König — und schafft Recht und Gerechtigkeit im Lande“ zurück auf 2 Sam. 8, 15: „und David herrschte über ganz Israel, und David schaffte Recht und Gerechtigkeit seinem ganzen Volke.“ Die Grundlage des Anfanges von V. 6 bildet V. 14 (vgl. V. 6) ebendas.: „und der Herr gab Heil (וַיּוֹשַׁע) David auf allen seinen Wegen.“ Ist השכיל aber, wo es von David vorkommt, also zu nehmen, so behalten die LXX. auch Jesaias 52, 13 mit ihrer Uebersetzung συνήσει Recht. Denn dort wird wie hier auf David als Typus des Messias zurückgesehen. — Die Redensart עָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה wird von De Wette gewöhnlich übersetzt durch: Recht und Gerechtigkeit üben. Daß diese Erklärung aber falsch ist, erhellt schon daraus, daß er sich Ps. 146, 7 genöthigt sieht, sie zu verlassen. עשה ist vielmehr durch schaffen, anrichten, zu erklären. משפט ist hier, wie immer, das objective Recht, צדקה die subjective Gerechtigkeit. Das Schaffen des Rechtes ist das Mit-

tel, wodurch Gerechtigkeit geschafft wird. Der erzwungenen Herrschaft des Rechtes folgt nothwendig die freiwillige, — wie Gottes Gerichte, wodurch er sich an dem menschlichen Geschlechte heiligt, zugleich das Mittel sind, wodurch er sich in ihm heiligt. Der hohe Beruf des Königes, Recht und Gerechtigkeit zu schaffen, beruht auf seiner Würde als Träger von Gottes Bilde, vgl. Ps. 146, 7. C. 9, 23: „denn ich, der Herr, schaffe Liebe, Recht und Gerechtigkeit im Lande." Zu vergleichen ist übrigens C. 22, 15, wo es von dem wahren Nachkommen Davids, Josias, heißt: „er schaffte Recht und Gerechtigkeit", und C. 22, 3, wo seinen unechten Nachkommen zugerufen wird: „schaffet Recht und Gerechtigkeit, und errettet den Beraubten aus der Hand des Bedrückers, und den Fremdling, die Waise, die Wittwe dränget nicht, thut nicht Unrecht, und unschuldiges Blut vergießet nicht an diesem Orte." Zu beachten ist noch der Fortgang: der König ist gerecht; seine Gerechtigkeit geht von ihm auf die Unterthanen über; nun folgt Heil und Gerechtigkeit vom Herrn. — Bei Erklärungen, wie der des Grotius, der unter dem gerechten Sproß Serubabel versteht, dürfen wir uns hier um so weniger aufhalten, da ihre handgreifliche Falschheit schon daraus hervorgeht, daß er ohne Vorgänger und ohne namhafte Nachfolger ist. Freilich, dürfte man auf Theodorets Aussage bauen (ταῦτα οἱ ἐμβρόντητοι Ἰουδαῖοι εἰς τὸν Ζοροβάβελ ἕλκειν ἀναιδῶς ἐπιχειροῦσιν — dann die Widerlegung), so würden schon die älteren Juden zu dieser Verdrehung die Bahn gebrochen haben. Allein auf Theod. derartige Angaben kann nicht unbedingt gebaut werden. In den Jüdischen Schriften selbst aber findet sich keine Spur solcher Auslegung. Der Chaldäer schon bekennt sich entschieden zur Messianischen, הא יומיא אתן אמר וי ואקים לדויד משיח דצדקא (nicht דצדקיא, justorum, wie mehrere sinnlos lesen; vgl. 33, 15): ecce dies veniunt et suscitabo Davidi Messiam justum. Eusebius (vgl.

Le Moyne, de Jehovah justitia nostra p. 23) widerlegt zwar die Beziehung auf Josua, den Sohn des Jehozadak. Allein man darf daraus nicht schließen, daß diese zu seiner Zeit Vertheidiger gefunden. Er will nur der falschen Auffassung des Ἰωσεδέκ im f. V. in der Al. Version vorbeugen (καὶ τοῦτο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, ὃ καλέσει αὐτὸν κύριος, Ἰωσεδέκ). Daß die Uebersetzer selbst von dieser falschen Auffassung ausgegangen seyen, läßt sich nicht denken. Jehozadak ist ja Vater des Josua, des Hohenpriesters und eine ganz unberühmte Person. Gewiß haben sie nur, daß hier ein Nomen proprium vorkomme, durch die Beibehaltung der Hebräischen Form ausdrücken wollen, speciell noch dadurch zu diesem Verfahren veranlaßt, daß dieser Name als einer der Eigennamen des Messias zu ihrer Zeit allgemein gangbar war.

V. 6. In seinen Tagen wird Juda mit Heile begabt und Israel wohnet sicher, und dieß ist der Name, damit man ihn nennen wird: der Herr unsere Gerechtigkeit. Wie die ersten Worte auf David zurücksehen, ist schon nachgewiesen worden. Was Jeremias hier mit mehreren Worten sagt, faßt Sacharja in C. 9, 9 kürzer zusammen, indem er den Sproß Davids צַדִּיק וְנוֹשָׁע nennt, gerecht und gottbeschützt. Daß dort das Heil, der Gerechtigkeit unzertrennlicher Begleiter, dem Inhaber derselben, dem Könige beigelegt wird, hier dem Volke, macht keinen Unterschied. Denn auch dort wird das Heil dem Könige, der für Zion kommt, für seine Unterthanen beigelegt, so wie er auch für Zion gerecht ist. — Israel ist hier in engerem Sinne zu nehmen, oder auch im weitesten; entweder die zehn Stämme allein, oder doch diese mit Juda. Die Theilnahme der zehn Stämme an dem Heile der Zukunft ist Lieblingsgedanke des Jeremias, der in allen seinen Messianischen Weissagungen wiederkehrt. Er hat für Israel eine wahre Zärtlichkeit; seine Eingeweide brausen, wenn er sein, des nun schon

lange Verlassenen und Verstoßenen, gedenkt. Die Lebendigkeit seiner Hoffnung für Israel ist ein großes Zeugniß für die Lebendigkeit seines Glaubens. Denn bei Israel war im Sichtbaren noch weniger ein Anknüpfungspunkt vorhanden, wie bei Juda. Angespielt wird auf Deut. C. 33 V. 28. (Und er treibt von dir hinweg deinen Feind und spricht: vertilge!): „Und Israel wohnt sicher, וַיִּשְׁכֹּן יִשְׂרָאֵל בֶּטַח alleine, Jakob schauet auf ein Land von Korn und Most, und sein Himmel träufelt Thau." Diese Anspielung kann um so weniger einem Zweifel unterliegen, da die Redensart außer Deut. und hier, nur noch 33, 16 vorkommt, da eine Beziehung auf den majestätischen Schluß des Segens Mose's, der gewiß in aller Frommen Herz und Munde war, besonders nahe lag, und da auch das תִּוָּשַׁע dort in V. 29 sein Analogon hat: „Heil dir Israel, wer ist wie du, ein Volk, beglückt, נוֹשַׁע, durch den Herrn, deinen helfenden Schild, dein stolzes Schwert, und es schmeicheln dir deine Feinde, und du schreitest einher auf ihren Höhen." Diese herrliche Bestimmung des Bundesvolkes, bisher nur höchst unvollkommen realisirt, am vollkommensten noch unter David (vgl. 2 Sam. 8, 6. 14), soll unter der Herrschaft des Messias also ins Leben treten, daß Idee und Wirklichkeit ganz zusammenfallen. Das Bundesvolk soll in seiner ganzen Würde dastehen. — Bei der zweiten Hälfte des Verses muß zuerst die Lesart festgestellt werden. Für das im Texte stehende יִקְרְאוֹ, die 3 Sing. mit dem Suff., haben mehrere Handschriften (vgl. De Rossi) die 3 Plur. יִקְרְאוּ. Die letztere Lesart erklären mehrere Polemiker, wie Raim. Martini pugio fidei p. 517, und Galatinus 3, 9. p. 126. (Judaei nostri temporis ajunt Jeremiam hic non vocabunt, ut nos habemus, sed vocabit dixisse. Quare sensum verborum hunc esse asserunt: hoc est nomen ejus, qui vocabit eum: scil. Messiam, deus justus noster) für die unbedingt richtige, und behaupten, daß die andere aus absichtlicher Jüdischer Cor-

ruption, aus dem Bestreben hervorgegangen sey, die lästige Gottheit des Messias wegzuschaffen. Dieß Vorgeben ist nun sicher ungegründet. Allerdings benutzten einige Jüdd. Ausll. die Lesart יִקְרְאוֹ zu dem angegebenen Zwecke; so R. Saadias Haggaon, bei Abenesra, und Menasseh Ben Israel, welche erklären: und dieß ist der Name, den der Herr ihn nennen wird: unsere Gerechtigkeit. Daraus folgt aber noch nicht, daß sie die Lesart erfanden; sie konnten ja ihre Verdrehung an die vorhandene anschließen, und daß das letztere der Fall sey, erhellt daraus, daß bei weitem die meisten Jüdd. Ausll. und Polemiker diese Verdrehung als mit den Accenten streitend verwerfen (vgl. namentlich Abenesra und Norzi z. d. St.) und Jehovah Zidkenu als Namen des Messias anerkennen. Die Lesart יִקְרְאוֹ ist unbedingt zu verwerfen, schon deshalb, weil sie äußerlich die bei weitem am wenigsten verbürgte ist. Zwar haben ihre Vertheidiger (vergl. besonders Schulze, vollst. Critik der gewöhnl. Bibelausgaben S. 321), was ihr an handschriftlicher Begründung fehlt, durch die Berufung auf die Auctorität der alten Uebersetzer zu ersetzen gesucht, welche sämmtlich, nur mit Ausnahme der Alex., sie ausdrücken sollen. Allein diese Behauptung ist grundlos. Das vocabunt eum des Jon. und der Vulg. ist die richtige Uebersetzung des יִקְרְאוֹ, man nennt ihn. Hieronymus, wenn er gegen die Alex. bemerkt, nach dem Hebräischen heiße es nomen ejus vocabunt, streitet nicht gegen den Singular an und für sich bei ihnen, sondern nur dagegen, daß sie willkührlich Jehova als Subject hinzudenken, statt: man wird nennen, der Herr wird nennen. Wie die falsche Lesart יקראו zuerst entstand, das zeigen deutlich die Gründe, welche ihre späteren Vertheidiger für sie anführen, vgl. bes. Schulze l. c. Der Hauptgrund ist die falsche Voraussetzung, daß nur die 3 Plur. impersonaliter stehen könne. Dazu kam dann das seltenere ו des Suff. statt des gewöhnlicheren הו. Auch aus inneren Grün-

den aber ist die Lesart יִקְרָאוּ verwerflich. Die Bezeichnung des Objectes des Nennens darf nicht fehlen. — Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß man das Suff. in יִקְרָאוֹ nicht auf Israel beziehen darf (Ewald: und dieß ist sein Name, womit man es nennt), sondern auf den Messias beziehen muß. Denn nur bei dieser Bez. werden die Nennenden, Juda und Israel, die Glieder der Kirche, im Vorherg. indirect bezeichnet, und der Messias ist in beiden V. die Hauptperson, auf welche sich alle übrigen Glieder beziehen. Es dürfte jedenfalls das dann nicht fehlen, da auf den Zusammenhang des Heiles mit der Person des Königes in diesem Zusammenhange alles ankommt, dieser klar und bestimmt bezeichnet seyn muß. — Wir kommen jetzt zu dem Jehova Zidkenu. Bei der Erklärung dieser Worte findet eine große Differenz statt. Die besseren unter den Jüdischen Ausll. nehmen sie zwar auch als Namen des Messias, aber nicht so, daß derselbe Jehova, und dann in Apposition: unsere Gerechtigkeit genannt würde, sondern vielmehr so, daß das Jehova Zidkenu Abkürzung eines ganzen Satzes ist. So der Chald., welcher umschreibt: et hoc nomen ejus, quo vocabunt eum: fient nobis justitiae a facie domini. Kimchi: Israel vocabit Messiam hoc nomine: dominus justitia nostra, quia ejus temporibus erit domini justitia nobis firma, jugis, et non recedet. Das ספר עקרים bei Le Moyne p. 20: vocat scriptura nomen Messiae: dominus justitia nostra, quia est mediator dei et consequimur justitiam dei per ejus ministerium. Sie berufen sich, außer auf 33, 16, auf Stellen, wie Ex. 17, 15, wo Moses den Altar Jehova mein Panier nenne, auf Gen. 33, 20, wo Jakob ihm den Namen El Elohe Israel beilege. Diesen Ausll. schließt sich Grotius an, nur daß er den Sinn mehr verflacht. Die übrigen älteren Christlichen Ausll. (die Vulg. schließt schon durch ihre Uebers.: dominus justus noster jede andere Deutung aus) dagegen streiten mit Hand und

Fuß dafür, daß der Messias hier Jehova genannt werde und und also wahrer Gott seyn müsse. Was Dassov z. d. St. sagt: quia itaque Messias appellatur Jehova, hinc firmiter concluditur eum verum esse deum, cum nomen hoc vero deo proprium sit et essentiale, gehört ihnen Allen an. Le Moyne schrieb ein ganzes Buch, das schon angeführte, aus dem aber wenig zu lernen ist, zur Vertheidigung dieser Erklärung. Selbst ein Calvin, der sonst manchmal aus übertriebener Scheu vor dogmatischer Befangenheit irrte, bekennt sich entschieden zu ihr. Quicunque — bemerkt er — sine contentione et amarulentia judicant, facile vident, idem nomen competere in Christum, quatenus est deus, sicuti nomen filii Davidis respectu humanae naturae ei tribuitur. — Omnibus aequis et moderatis hoc constabit, Christum hic insigniri duplici elogio, ut in eo nobis commendet propheta tam deitatis gloriam, quam veritatem humanae naturae. Unter der Gerechtigkeit versteht auch er die Rechtfertigung durch das Verdienst Christi: est nostra, quia Christus non sibi justus est, vel in se, sed justitiam accepit, quam communicet nobiscum (1 Cor. 1, 30). — Wir bemerken in Bezug auf diese Auslegung Folgendes. 1. Der Hauptfehler bei ihr ist der, daß man nicht darauf geachtet hat, wie der Prophet hier das Wesen des Messias und seiner Zeit in der Form eines Nom. propr. ausdrückt. Stände: und dieser ist Jehova, unsere Gerechtigkeit, so wäre man vollkommen berechtigt, Jehova als persönliche Bezeichnung des Messias zu nehmen. Bei einem Namen dagegen ist es eben so gewöhnlich als natürlich, daß aus einem ganzen Satze nur die Hauptworte herausgenommen werden, und deren Ergänzung dem Leser oder Hörer überlassen. Mit allem Nennen ist die Brevi-loquenz unzertrennlich verbunden, wie dieß schon die übliche Abkürzung auch der aus einem Worte bestehenden Namen zeigt. Als Beispiel dienen schon die beiden von Kimchi aufgeführten Fälle.

Jehova, mein Panier, steht concis für: dieser Altar ist Jehova, meinem Panier, geweiht, El Elohe Israel für: dieser Altar gehört dem Allmächtigen, dem Gotte Israels an. Andere Beispiele ließen sich leicht in Menge anführen. Man sehe nur die Zusammensetzungen mit Jehova in den onomasticis von Hiller und Simonis durch. So steht Jehoschua, Jehova Heil, concis für: Jehova wird mir Heil gewähren, Jehoram, Jehova altus, für: ich bin dem erhabenen Gotte Israels geweiht. Am vollkommensten analog aber ist der Name Zedekias, die Gerechtigkeit des Herrn, für: derjenige, unter dessen Regierung der Herr seinem Volke Gerechtigkeit ertheilen wird. Dieser Name scheint noch dazu in directer Beziehung auf unsere Weissagung zu stehen. So wie der frühere Eljakim dadurch, daß er seinen Namen in Jojakim wandeln ließ, sich als denjenigen darstellen wollte, an dem die Weissagung 2 Sam. 7 in Erfüllung gehen werde, so ließ der frühere Mattanja durch Nebukadnezar, der eben kein anderes Interesse hatte, als daß zum Zeichen seiner Herrschaft der Name nur von dem früheren verschieden war, und der die nähere Bestimmung desselben dem zu Benennenden überließ, seinen Namen in Zedekia verwandeln, wähnend, so leichten Kaufes der von Jeremias angekündigte, und von dem Volke ersehnte Jehova Zidkenu zu werden. 2. Der vorige Grund zeigte nur, daß die Erklärung: derjenige, durch den und unter dem Jehova unsere Gerechtigkeit seyn wird, nichts gegen sich hat. Einen positiven Beweis für dieselbe gewährt die Parallelst. C. 33, 15. 16: „In diesen Tagen und zu dieser Zeit werde ich hervorsprossen lassen David einen gerechten Sproß, und er schafft Recht und Gerechtigkeit im Lande. In diesen Tagen wird Juda errettet werden und Jerusalem sicher wohnen, und dieß ist der Name, den man ihr geben wird: der Herr unsere Gerechtigkeit.“ Hier erscheint Jehova Zidkenu als Name, nicht etwa des Messias, sondern Jerusalems in der Messianischen

Zeit. Vergeblich sind die Versuche, die man gemacht hat, diesen lästigen Grund zu beseitigen. Sie zeigen nur, daß er nicht zu beseitigen ist. Le Moyne stellt S. 298 ff., „ut nulla elabendi rima hostibus relinquatur“, fünf verschiedene Aushülfen zur Auswahl hin. Aber eben schon ihre Verschiedenheit ist deutliches Zeichen der Willkühr, und diese tritt noch weit deutlicher hervor, wenn man an die Prüfung der einzelnen geht. Mehrere statuiren eine Enallage generis לה = לו, und also wird man ihn nennen; Le Moyne meint die Annahme einer solchen Enallage sey ganz unbedenklich. Andere erklären: et ille, qui vocabit = invitabit illam, est Jehova justitia nostra, wogegen schon die Verweisung auf unsere Stelle hinreicht; der Parallelismus beider ist zu enge, als daß das יִקְרָא in der zweiten in ganz verschiedener Bedeutung genommen werden dürfte. Derselbe Grund weist auch die Erklärungen von Hottinger (thes. philol. p. 171) und Dassov zurück: hoc erit, accidet, quando dominus vocabit eam, dominus justitia nostra, zu geschweigen, daß das אֲשֶׁר unmöglich wann bedeuten kann u.s.w. Der neueste Vertheidiger der altkirchlichen Erkl. Schmieder zerhaut den Knoten, indem er ohne Weiteres u. St. von C. 33, 16 losreißt. 3. Auch das צִדְקֵנוּ wird bei der ältern Erklärung nicht ganz richtig aufgefaßt, wenn es auf die Sündenvergebung bezogen wird. Diese wird zwar oft als das Hauptgut der Messianischen Zeit gepriesen, hier aber gehört sie nicht her. Nach dem Zusammenhange ist hier die Rede von thatsächlicher Rechtfertigung und Gerechterklärung, Heil nach anderer Betrachtungsweise, vergl. zu Mal. 3, 20. Die Sündenvergebung bildet freilich die Voraussetzung der Gerechtigkeit in diesem Sinne, aber außerdem auch die Lebensgerechtigkeit. Die Gerechtigkeit steht hier im Parallelismus mit dem Heile; die Stufenfolge ist die: Gerechtigkeit des Königes, Gerechtigkeit der Unterthanen, nun Heil und Gerechtigkeit als Lohn von Gott. Dazu kommt der Gegen-

satz gegen die frühere Zeit. Im Zusammenhange mit der Ungerechtigkeit der Könige stand die Ungerechtigkeit des Volkes, und also wurde das Land des Heiles beraubt und von den göttlichen Gerichten getroffen. Was Jeremias in dem Namen Jehova Zidkenu zusammenfaßt, führt Ezechiel in der Parallelstelle C. 34 V. 25—31 weitläufig aus. Der Herr schließt mit ihnen einen Friedensbund; reicher Segen wird ihnen zu Theil; er zerbricht ihr Joch; befreit sie aus der Knechtschaft; sie werden nicht zum Raube den Heiden. — Schmieder hat eingewandt, der Name würde für den verheißenen König selbst ohne Bedeutung seyn, wenn nicht das Hauptwort Jehova ihm gälte. Aber wenn der König Jehova Zidkenu genannt wird, so wird er dadurch als der Canal bezeichnet, durch den die göttlichen Segnungen der Kirche zufließen, als der Vermittler des Heiles und Heiland. — Es darf jedoch nicht unbemerkt bleiben, daß man bei der älteren Erklärung nur fälschlich aus dem Worte dasjenige herauszupressen suchte, was in der Sache allerdings liegt. Gerecht im vollen Sinne ist kein vom Weibe Geborener, und ist ein Mangel in der persönlichen Gerechtigkeit des Königes, so ist gleich auch das Schaffen von Recht und Gerechtigkeit mangelhaft, so wird Heil und Gerechtigkeit von oben nicht in der ganzen Fülle ertheilt. Unter allen früheren Regenten kam keinem das Prädikat צַדִּיק mehr zu, als David, und doch in welch unvollkommenem Sinne! Welches Leid diese Unvollkommenheit über das Volk brachte, das zeigt z. B. die Volkszählung. Zu der Unvollkommenheit des Willens, Recht und Gerechtigkeit zu schaffen, kam auch die Unvollkommenheit der Macht, die Beschränktheit der Einsicht. Nur wer wahrhaft herrscht als König und wahrhaft weise ist (vgl. das וּמָלַךְ מֶלֶךְ וְהִשְׂכִּיל), kann der Idee genügen, der er vergeblich nachstrebte. Alle drei Aemter Christi, das königliche nicht weniger, wie das prophetische und das hohepriesterliche, haben die Gottheit zu ihrer Voraussetzung, und daß auf dem bisheri-

gen Wege nichts auszurichten war, daß nur durch das Eintreten des Göttlichen in das Irdische so glänzende Verheißungen erfüllt werden konnten, daß mußte einem Jeremias wohl klar seyn, dessen Grundempfindung das „alles Fleisch ist Heu" ist, und der in einer Zeit lebte, die mehr als viele anderen geeignet war, den Pelagianismus, der stets von Dornen Trauben lesen will, zu heilen. Beachten wir nun noch, daß Jeremias die klaren Aussprüche älterer Propheten in Bezug auf die Gottheit des Messias (vgl. zu Mich. 5, 1. Jes. 9, 5) vor sich hatte, so werden wir, daß er von ihr nicht ausdrücklich redet, nur daraus erklären, daß in diesen Zusammenhang, in dem nur das daß, nicht das woher in Betracht kam, dieß nicht gehörte.

V. 7. Darum siehe, Tage kommen, spricht der Herr, da man nicht mehr sagen wird: so wahr der Herr lebt, der die Kinder Israel aus dem Lande Aegypten heraufgeführt; V. 8 sondern, so wahr der Herr lebt, der heraufgeführt und der gebracht den Samen des Hauses Israel aus dem Lande gen Norden und aus allen Ländern, wohin ich sie verstoßen habe, und sie wohnen in ihrem Lande. Der Sinn ist der: das Heil der Zukunft wird das größte Heil der Vergangenheit noch weit überstrahlen. Calvin: si per se aestimetur, erit dignum aeterna memoria; sed si incipiat conferri cum secunda liberatione, propemodum evanescet, vergl. außer 16, 14. 15, wo unsere Verse schon beinahe wörtlich dagewesen, wie denn die Liebe zu solchen Wiederholungen, die nichts weniger als müßige sind, zu den Eigenthümlichkeiten des Jer. gehört, C. 3, 16, wo in demselben Sinne die Bundeslade als dereinst zu vergessen bezeichnet wird, Jes. 43, 18. 19. 65, 17. — חַי־יְהוָֹה, lebendig (ist) Jehova, für: sowahr Jehova lebt. Es ist ganz natürlich, daß man Gott, wenn man ihn als Zeugen und Richter anruft, als den lebendigen bezeichnet; ebenso natürlich, daß man

hinweist auf das größte Lebenszeichen, welches er von sich gegeben. Dieß war nun unter dem A. B. die Ausführung aus Aegypten, unter allen thatsächlichen Widerlegungen des Wahnes, als ob Gott auf dem Gewölbe des Himmels einherwandele und nicht durch das Dunkel hindurch richte, die stärkste. In Zukunft soll eine noch stärkere an ihre Stelle treten. Hienach ist die Eidesformel eine ganz allgemeine; die Ausführung aus Aegypten kommt als Lebensäußerung, nicht als Gnadenbezeigung in Betracht. Dieß übersah Calvin, wenn er bemerkt: quoties videbant se ita premi, ut non esset alius exitus malorum, quam in dei gratia, dicebant eundem deum, qui olim fuerat populi sui redemtor, adhuc vivere et nihil diminutum esse ex ejus potentia.

Cap. 31, 31—40.

Das 30ste und 31ste Cap. können mit Recht der Hochgesang der Errettung Israels genannt werden. Sie werden nicht bloß durch materielle, sondern auch durch formelle Einheit zu einem Ganzen verbunden, so daß man sich wundern muß über Ansichten, wie die von Ven. und Rosenm., welche eine Zusammensetzung aus losen, zu verschiedener Zeit abgefaßten Bruchstücken annehmen, noch mehr über Movers und Hitzig, welche behaupten, daß eine ganze Anzahl fremdartiger Interpolationen in den Text eingedrungen seyen, vgl. Küper Jerem. S. 170 ff.

Was die Zeit der Abfassung betrifft, so darf man sich nicht täuschen lassen durch den Umstand, daß in der Regel Juda nicht minder wie Israel als bereits ferne vom Lande des Herrn in der Verbannung sich befindend erscheint. Es ist das eine ideale Gegenwart, der Prophet nimmt seinen Standpunkt in der Zeit der bereits eingetretenen Catastrophe. Daß die Zerstörung Je=

rusalems zwar unmittelbar in Aussicht stand, aber noch nicht erfolgt war, wird schon wahrscheinlich aus der Ueberschrift in C. 32 und C. 33, wonach diese beiden den unsrigen nahe verwandten Capp. dem zehnten Jahre Zedekia's angehören, da Jerusalem von den Chaldäern belagert war. Die Gewißheit gewährt C. 30, 5—7, wo die der Zeit des Jeremias angehörende Endkatastrophe über das Volk des Bundes als noch bevorstehend sich darstellt. Bisher war die Drohung in den Weissagungen des Pr. vorwiegend gewesen. Jetzt, im Ansichte ihrer Erfüllung, als die Donner des Gerichtes sich schon vom Himmel vernehmen ließen, ergießt sich die Verheißung in vollen Strömen. Die falschen Propheten hatten Heil geweissagt, da menschlich betrachtet nichts zu fürchten stand. Jeremias tritt erst da als Verkünder des Heiles auf, da alle menschliche Hoffnung geschwunden ist.

Der Prophet beginnt in C. 30 mit der Verheißung des Heiles für ganz Israel, die er nach ausführlicher Schilderung in V. 22 in den kurzen, aber unendlich reichen, Alles enthaltenden Worten zusammenfaßt: und ihr sollt mein Volk seyn und ich will euer Gott seyn *). Den majestätischen Schluß der Ver-

---

*) Die Person des Messias tritt uns als der lebendige Mittelpunkt des Heiles entgegen in V. 9: „Und sie dienen dem Herrn ihrem Gott und David ihrem Könige, den ich ihnen erwecken werde." Jonathan: Et Messiae filio Davidis, Abarbanel: hic est rex Messias, qui regnabit de domo David ideoque nomine ejus appellatur. Von den Parallelst. Hos. 3, 5. Jes. 55, 3 unterscheidet sich die unsrige dadurch, daß David hier nicht wie dort den in Christo gipfelnden Davidischen Stamm, sondern die Person des Messias bezeichnet. Den Commentar gibt Cap. 23, 5: „ich erwecke David einen gerechten Sproß." Daß hier nicht von dem Sproß Davids, sondern von David geredet wird, erklärt sich aus der Beziehung auf die Worte, welche die Zehnstämme bei ihrem Abfall gesprochen 1 Kön. 12, 16: „wir haben keinen Theil an David und kein Erbe an dem Sohne Isais. Zu deinen Zelten Israel!" Auf die Person des Messias kommt der Pr. auch gegen das Ende noch einmal zurück: „Und sein Herrlicher wird aus ihm seyn und sein Herrscher aus seiner Mitte hervorgehen (vgl. Micha 5, 1. 2) und ich nähere ihn und er tritt her zu mir, denn wer bürgt für sein Herz daß er herantrete zu

heißung für das wahre Israel bildet in V. 23. 24 die Drohung für das Scheinisrael, analog dem: nicht ist Friede den Gottlosen bei Jesaias. Sie mögen nicht in thörichtem Wahne die Verheißung an sich reißen. Jene Zeit des höchsten Segens für die Frommen und für diejenigen, welche es werden wollen, die Acharith Hajjamim, wird für sie zugleich eine Zeit des höchsten Fluches seyn. Der Steigerung der Manifestation der Gnade geht die Steigerung der Manifestation der Gerechtigkeit als ihre unzertrennliche Begleiterin zur Seite. „Siehe, das Wetter des Herrn, Gluth gehet aus, ein bleibend Wetter; auf der Gottlosen Haupt wird's weilen. Nicht rückkehren wird des Hern Zornesgluth, bis er gethan und bis er ausgeführt die Gedanken seines Herzens; an der Tage Ende werdet ihr wohl darauf merken!" Dieselben Worte hatte der Prophet schon früher C. 23, 19. 20 in einer drohenden Weissagung ausgesprochen, die sich auf das Exil bezog. Durch ihre wörtliche Herübernahme deutet er an, daß mit dem Exile nicht etwa die Sache abgethan, daß dieß nicht als die absolute und letzte Büßung für die Sünden der ganzen Nation betrachtet werden dürfe, daß, so wahr Gott Jehova ist, so gewiß auch seine Worte wiederaufleben, so oft die Sache, auf die sie sich beziehen, wieder vorhanden ist.

Je individueller der Trost, desto eindringlicher ist er, desto mehr geht er zu Herzen. Der Prophet läßt daher der Verkündung des Heiles für ganz Israel die für die beiden Theile folgen. Er macht den Anfang mit Israel im engeren Sinne, den zehn Stämmen (C. 31, 1—22), und bei diesen verweilt er auch am längsten, weil sie, auf das Erscheinende gesehen, am rettungs-

---

mir, spricht der Herr." Gott selbst nimmt den König der Zukunft in seine innigste Gemeinschaft auf — „ich und der Vater sind eins", eine Gemeinschaft, die auf eigne Hand sich Niemand nehmen kann, die bei den früheren Königen, auch einem David, vielfach durch ihre sündige Schwachheit gestört wurde.

losesten verloren, für immer vom Herrn verworfen zu seyn schienen. Der Gedanke an eine ursprünglich für sich bestehende Heilsverkündung für Israel wird hier schon beseitigt durch das Verhältniß von V. 1 zu V. 22 des vorigen Cap., an welchen der Prophet unmittelbar anknüpft, weil V. 23 und 24 nur eine Zwischenbemerkung, ein odi profanum vulgus et arceo für diejenigen enthält, welchen die Verheißung nicht angehörte. Dem: „ihr sollt mein Volk seyn und ich will euer Gott seyn", folgt in umgekehrter Ordnung das: „zu dieser Zeit, spricht der Herr, will ich (namentlich) aller Geschlechter Israels Gott seyn, und sie sollen mein Volk seyn." Rahel, die Mutter Josephs und Benjamins, die über ihre Söhne weint, V. 15—17, ist um so mehr geeignet Israel zu repräsentiren, da auch der Stamm Benjamin seiner Hauptmasse nach zu den Zehnstämmen gehörte, vgl. meinen Comm. zu Ps. 80. Auf Israel folgt V. 23—26 Juda. Die Verkündung schließt in V. 26 mit den vielfach mißverstandenen Worten: darob erwachte ich und sah, und mein Schlaf war süß mir." Die Gegenwart ist dem Propheten entschwunden; er wird von ihren Eindrücken nicht berührt, einen Schlafenden gleich (vgl. zu Sach. 4, 1). Da erwacht er für einen Augenblick aus seinen süßen Träumen (Anspielung auf Prov. 3, 24), die aber nicht, wie die gewöhnlichen, Schäume sind. Er sieht um sich; es ist Alles trübe, öde und kalt; nirgends Erquickung für die ermüdete Seele. Ach, ich habe süß geträumt, ruft er aus, und gleich ergreift ihn wieder die Hand des Herrn und entführt ihn der Gegenwart.

Israel und Juda war nicht etwa jedem ein besonderes Heil bestimmt; es war Ein Heil, an welchem beide, fortan wieder zu einem Bundes- und Brudervolke vereinigt, Theil nehmen sollten. Von den Theilen kehrt daher die Schilderung in V. 27—40 wieder zu dem Ganzen zurück, von dem sie ausgegangen war, und rundet sich also vollkommen ab, auch dadurch,

daß in diesem Schlusse grade die Krone der Verheißungen, der Kern und Mittelpunkt des hier in V. 33 wiederkehrenden: „und ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk", enthalten ist.

Die ganze Schilderung in beiden Capiteln ist Messianisch, und ein Verfahren, wie das von Venema, der Alles in kleine Abschnitte theilt, und hier eine ausschließliche Beziehung auf die Rückkehr aus dem Exil, dort auf die Maccabäer, die er zu halben Heilanden erhebt, dort auf Christum und sein Reich annimmt, ist verwerflich, wie dieß nach dem früher schon mehrfach Bemerkten nicht weiter gezeigt zu werden braucht. Eigentlich würde daher die Auslegung des ganzen Stückes hierhergehören. Doch werden wir durch äußere Gründe genöthigt, uns auf die Auslegung des Hauptabschnittes C. 31 V. 31—40 zu beschränken.

Nur C. 31, 22 wollen wir vorher noch kurz beleuchten, weil diese Stelle in älterer Zeit von sehr vielen Ausll. persönlich Messianisch gedeutet worden ist. „Wie lange willst du dich abwenden, du abtrünnige Tochter? Denn es schaffet der Herr Neues im Lande, Weib wird umgeben Mann." Die älteren Ausll. erklären die letzten Worte gewöhnlich von der Geburt Christi durch eine Jungfrau. So z. B. Coccejus: non poterat apertius dici, non sine aenigmate, nisi diceretur virgo peperit Christum filium dei. Dagegen liegt nun, anderer Gründe zu geschweigen, die Bemerkung auf der Oberfläche, daß hier grade das angegeben werden würde, was in der Geburt Christi durch eine Jungfrau nicht eigenthümlich ist; גֶּבֶר und נְקֵבָה sind Bezeichnung des Geschlechtes; daß das Weib den Mann gebärt, wenn einmal גבר proles mascula bezeichnen soll, ist etwas ganz gewöhnliches; grade das Wichtige, daß das Weib Jungfrau, der Mann Gottes Sohn ist, fehlt. Gewiß nicht besser aber als diese Erklärung ist die, welche neuere Ausll. (Schnurrer, Rosenm., Gesen., Maurer) an ihre Stelle gesetzt haben: das Weib wird den Mann beschützen, bei ihm das munus

excubitoris circumeuntis versehen. Das ist doch wahrhaft ein ridiculus mus, ein denn sonder gleichen. Man muß Schnurrer vollkommen Recht geben, wenn er bemerkt: sane novum hoc est, insolitum, inauditum; nur ist nicht alles Neue geeignet, ein wirksames Motiv zur Bekehrung abzugeben. Der Sinn, den Ewald gewinnt: ein Weibchen in den Mann sich umwandelnd" ist sicher des Aufwandes einer Aenderung der Lesart nicht werth. Das Richtige ist Folgendes: der Prophet gründet seine Ermahnung zu der Rückkehr zum Herrn auf das Wirksamste, worauf sie gegründet werden konnte, darauf, daß der Herr zu ihr zurückkehren wolle, daß die Zeit des Zornes nun vorüber sey, daß sie nur in seine offnen Liebesarme zu eilen brauche. Ohne Hoffnung der Gnade keine Bekehrung; das trotzige und verzagte Menschenherz muß durch die zuvorkommende Liebe Gottes angelockt werden, sich ihm zu nahen. Welchen Werth das Neue habe, das bezeichnet der Prophet durch die Wahl des Ausdruckes. Grade die Nomina sexus sind hier die passenden; auch das Auslassen des Artikels ist absichtlich. Das Verhältniß wird in seiner Allgemeinheit hingestellt, und dadurch der Blick unverwandter auf das Grundwesen desselben gerichtet: Weib wird umgeben (Ps. 32, 7. 10) Mann, das Starke wird das Schwache und Zarte wieder in seine innige Gemeinschaft, unter seinen Schutz, seine liebende Fürsorge nehmen; das Weib bist du, Israel, die du bisher hinreichend erfahren, was das Weib ohne Mann ist, ein Rohr, womit alle Winde spielen; der Mann ist der Herr. Wie thöricht, wenn du nun noch in deiner Selbstständigkeit und Ungebundenheit beharren, nicht in das süße Verhältniß der Abhängigkeit und der unbedingten Hingabe zurückkehren wolltest, was, weil allein natürlich, auch allein heilbringend ist! Für diese Erklärung spricht die deutliche Beziehung des תְּסוֹבֵב auf das תִּתְחַמָּקִין und auf das הַשּׁוֹבֵבָה, welche in Bezug auf das letztere schon durch die Alliteration sich äußerlich abprägt. Wie

thöricht wäre es, sich noch ferner zu entfernen, da jetzt die große Zeit anbricht, da der Herr nähert. Daß die Weissagung auch bei unserer Auslegung eine Messianische bleibt, liegt am Tage.

Der Inhalt des Abschnittes V. 31—40 ist folgender: der Herr, weit entfernt, die Verschmähung seiner früheren Gaben durch gänzliche Verwerfung zu bestrafen, wird vielmehr durch verdoppelte Gnade das Band zwischen ihm und dem Volke wiederanknüpfen und für immer unzerreißbar machen. Die Grundlage derselben bildet die Vergebung der Sünden; eine Folge dieser ist die reichere Ertheilung des Geistes; und nun erreicht Israel, dem das Gesetz nicht mehr als äußerer Buchstabe entgegentritt, sondern dem es ins Herz geschrieben ist, seine Bestimmung; es wird wahrhaft Gottes Volk und Gott wahrhaft sein Gott. V. 31—34. Solcher Erweis der fortdauernden Erwählung kommt dem seiner Schuld sich bewußten, unter Gottes Gerichten seufzenden Volke unglaublich vor. Daß diese Erwählung noch fortdauere, und so wahr er Gott sey, stets fortdauern müsse, versichert Gott aufs Nachdrücklichste, V. 35—37. Herrlich wird die Stadt Gottes aus ihrer Asche erstehen. Während früher der unheilige Gräuel in sie, die heilige, eindrang, bis in ihr Innerstes herein, wird sie jetzt ihre Grenzen über das Gebiet des Unheiligen hin ausdehnen. Und der in ihr geheiligte Herr wird sich auch an ihr heiligen. Keine Zerstörung ferner.

V. 31. Siehe Tage kommen, spricht der Herr, und ich schließe mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund: V. 32. Nicht wie der Bund, den ich geschlossen mit ihren Vätern, am Tage, da ich sie bei der Hand ergriff, sie herauszuführen

aus dem Lande Aegypten, welchen meinen Bund sie gebrochen haben, aber ich traue mir sie an, spricht der Herr. Es fragt sich vor Allem, was hier unter dem Bundschließen zu verstehen sey. An eine förmliche Verhandlung, an einen wechselseitigen Vertrag, wie der am Sinai geschlossene Bund war, darf hier nicht gedacht werden. Dieß zeigt V. 32, wonach der alte Bund geschlossen wurde am Tage, da der Herr Israel bei der Hand ergriff, um es aus dem Lande Aegypten herauszuführen. Damals aber war von einer eigentlichen Bundeshandlung noch gar nicht die Rede. Mit Unrecht nehmen die Ausll. meist an, daß durch das: am Tage u. s. w., der Aufenthalt am Sinai bezeichnet werde. Da so gewöhnlich von dem Tage der Befreiung aus Aegypten geredet wird, vgl. Exod. 12, 51 ff., da dieser Tag als solcher durch das jährlich wiederkehrende Passafest marquirt wurde, so muß man auch hier יום in seiner eigentlichen Bedeutung nehmen. Man hat um so weniger Grund den zunächst liegenden Sinn zu verlassen, da auch in Ex. 6, 4. Ezech. 16, 8. Hagg. 2, 5 von einem Bunde mit Israel die Rede ist, der nicht erst am Sinai, der bereits beim Auszuge aus Aegypten geschlossen wurde. 2. Auch in Bezug auf den neuen Bund ist von einer Verpflichtung nicht die Rede. Gaben werden erwähnt und nichts als Gaben. Sollen wir nun aber mit Frischmuth (de foedere nov. in dem thes. ant. 1 p. 857) und vielen anderen Ausll. und Lexicographen sagen, בְּרִית bezeichne nicht bloß foedus, quod duo aut plures paciscuntur, sed etiam πρόθεσιν, propositum dei, ἐπαγγελίας, promissiones gratuitas et ab omni conditione liberas, stabiles item ejus ordinationes? Das würde doch bedenklich seyn. Bedeuten kann כרת ברית nie etwas anderes, als Bund schließen*).

*) Gegen die Annahme Hofmanns, Weiss. und Erf. 1 S. 138, die Redensart heiße: eine Festsetzung treffen, entscheidet außer der Ableitung,

Es fragt sich aber, ob von der Schließung eines Bundes nicht auch da die Rede seyn kann, wo gar keine Verhandlung zwischen zwei Theilen, keine wechselseitige Uebereinkunft vorliegt. Offenbar geht das Wesen des Bundes der äußern Bundschließung voraus und bildet ihre Grundlage. Diese macht nicht erst das Verhältniß, sondern sie ist nur ein feierliches Anerkenntniß des bereits vorhandenen. So schon in menschlichen Verhältnissen; der Vertrag stellt in der Regel ein bereits vorhandenes Verhältniß äußerlich fest. So noch mehr in den göttlichen. Jede Wohlthat Gottes legt dem, dem sie erzeigt wird, eine Verpflichtung auf, diese mag von Gott ausgesprochen werden und der Empfangende mag sie äußerlich anerkannt haben, oder nicht. Dieß zeigt sich recht deutlich in dem vorliegenden Falle. Bei der Sinaitischen Gesetzgebung wird die verpflichtende Kraft der Gebote Gottes darauf begründet, daß Gott Israel aus Aegypten herausgeführt habe, aus dem Hause der Knechte. So zeigt es sich also, daß der Sinaitische Bund dem Wesen nach schon vorhanden war mit dem Momente der Herausführung aus Aegypten; der Abfall von Gott würde Bundesbrüchigkeit gewesen seyn auch ohne die feierliche Bestätigung des Bundes auf Sinai, wie er es ja in der Zeit zwischen dem Auszug und den Verhandlungen am Sinai wirklich war; Bundesbrüchigkeit würde es gewesen seyn, wenn das Volk den feierlichen Antrag Gottes, ob es mit ihm einen Bund schließen wolle, mit nein beantwortet hätte. Dieß tritt um so deutlicher hervor, wenn wir beachten, daß der neue Bund gar nicht durch solch eine äußere feierliche Handlung sanctionirt wurde. Ist dieser nichts desto weniger im eigentlichsten Sinne ein Bund, ist hier das Verhältniß unabhängig von seiner

---

vgl. Gesen. Thes., daß sie so durchaus gewöhnlich ganz offenbar von einem auf Gegenseitigkeit ruhenden Verhältniß, von der Bundschließung im gewöhnlichen Sinne vorkommt, und daß die scheinbare Beziehung auf eine einseitige Leistung nur eine Ausnahme von der Regel bildet.

Anerkennung, so muß auch unter dem A. B. diese Anerkennung Nebensache seyn. Ebenso verhält es sich mit allen übrigen Stellen, die man gewöhnlich zum Beweise anführt, daß כרת ברית auch von bloßer Gabe und Verheißung stehen könne. So z. B. Gen. 9, 9: „und siehe, ich errichte meinen Bund mit euch und mit eurem Samen nach euch." Nicht die Verheißung, daß fortan der Lauf der Natur im Ganzen und Großen ungestört bleiben soll, an und für sich, wird hier als Bund bezeichnet, sondern insofern, als sie denen, welche sie erhalten, die Verpflichtung auferlegt, durch ihren Wandel den Herrn der Naturordnung zu verherrlichen. Diese Verpflichtung wird nachher zum Theil äußerlich festgestellt in den Verordnungen über den Mord, das Bluteſſen u. s. w. Gen. 15, 18: „An diesem Tage schloß Gott mit Abraham einen Bund, sprechend: deinem Samen gebe ich dieses Land." Im Vorhergehenden nur Verheißung, aber diese Verheißung selbst ist zugleich Verpflichtung, und die Verbindlichkeit, die erst nachher durch die Annahme des Bundeszeichens, der Beschneidung, feierlich übernommen wurde, war schon vorher vorhanden. Exod. 34, 10: „Und er sprach: siehe, ich schließe einen Bund; vor deinem ganzen Volke will ich Wunder thun, die nicht geschehen sind auf der ganzen Erde und unter allen Völkern, und sehen soll das ganze Volk, in dessen Mitte du bist, das Werk des Herrn; denn furchtbar ist, was ich thun will mit dir." Die Bundschließung auf Sinai ist hier schon vorüber; die neue Bundschließung, von der hier die Rede ist, besteht in den Gnaden, wodurch Gott sich dem Volke als seinen Gott zeigen will. Jede dieser Gnaden schließt eine neue Verpflichtung für das Volk in sich, jede ist eine thatsächliche Frage: „das thue ich dir, was thust du mir?" — Nun wird sich auch bestimmen lassen, in welchem Sinne hier ein Gegensatz des alten und des neuen Bundes aufgestellt wird. Es kann hier nicht die Rede seyn von einer neuen und vollendeteren Offenbarung des

Gesetzes Gottes; denn dieß ist beiden Oeconomieen gemeinschaftlich; von ihm kann unter dem N. B. kein Jota und kein Strich verloren gehen, und ebenso wenig ein Jota und ein Strich hinzugesetzt werden; Gottes Gesetz beruht auf seinem Wesen, und dieß ist ewig unveränderlich, vgl. Mal. 3, 22; die Offenbarung des Gesetzes gehört nicht dem Auszuge aus Aegypten an, dem hier die frühere Bundschließung beigelegt wird, sondern dem Sinai. Ebenso wenig kann die Rede seyn von dem Eingehen eines ganz neuen Verhältnisses, welches das frühere gar nicht zur Grundlage hätte. In dieser Beziehung bemerkt ganz richtig Dav. Kimchi: non erit foederis novitas, sed stabilimentum ejus. Der Bund mit Israel ist ein ewiger; Jehova müßte nicht Jehova seyn, wenn ein absolut neuer Anfang statt finden könnte, λέγω δὲ — sagt der Apostel Röm. 15, 8. — Ἰησοῦν Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων, τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεόν. Die Sendung Christi mit seinen Gütern und Gaben, die Schließung des neuen Bundes ist also Folge der Bundestreue Gottes. Wenn daher hier von dem Gegensatze eines alten und neuen Bundes die Rede ist, so kann der erstere nicht das Verhältniß Gottes zu Israel an sich und in seinem ganzen Umfange, er muß vielmehr nur die frühere Erscheinungsform dieses Verhältnisses, dasjenige bezeichnen, wodurch sich der Herr als Gott Israels bis zur Zeit des Propheten kund gegeben. Dieser früheren unvollkommeneren Form wird hier die zukünftige vollkommenere unter dem Namen der neuen entgegengesetzt. Das Neue, welches das Alte verdrängen soll, sofern nämlich auf die Form gesehen wird (vergl. Hebr. 8, 13: ἐν τῷ λέγειν καινὴν πεπαλαίωκε τὴν πρώτην· τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον, ἐγγὺς ἀφανισμοῦ), ist, auf das Wesen gesehen, die höchste Realisirung des Alten. — Diese Bemerkungen stimmen ganz mit dem überein, was vorher über die Bedeutung des

כרת ברית bemerkt worden. Wir sahen, daß dieß nicht etwa bloß einen einmaligen Act bezeichnet, wodurch ein Bündniß feierlich sanctionirt wird, daß es vielmehr von jeder Handlung steht, wodurch ein Bundesverhältniß begründet oder befestigt wird. — Ist nun der alte Bund die frühere, der neue Bund die zukünftige Form des Bundes mit Israel, so fragt sich ferner, welche unter den mannigfachen Differenzen dieser beiden Formen hier von dem Propheten ins Auge gefaßt werden. Dieß ergibt sich aus demjenigen, was der Prophet von dem neuen Bunde aussagt. Denn da dieser nicht seyn soll wie der frühere, so müssen die Vorzüge des neuen ebenso viele Mängel des alten seyn. Diese Vorzüge sind nun alle rein innerliche, zuerst die Vergebung der Sünden, dann die Einschreibung des Gesetzes ins Herz. Es folgt, daß die Güter des alten Bundes vorwiegend (denn daß von einem gänzlichen Fehlen jener inneren Güter nicht die Rede seyn könne, daß der Gegensatz des A. und N. B. in dieser Beziehung nur ein relativer, nicht ein absoluter ist, werden wir später sehen) äußerlich waren, und darauf führt auch die nähere Bezeichnung des alten Bundes als geschlossen bei der Ausführung aus Aegypten, welche alle späteren ähnlichen Errettungen und Segnungen mit in sich begreift. Der Prophet hatte, wenn irgend ein anderer, erfahren, daß es auf dem bisherigen Wege nicht fortgehe; die Sündhaftigkeit des Volkes hatte sich zu seiner Zeit in so furchtbarem Ausbruche gezeigt, daß er, schon menschlich die Sache betrachtet, aufs tiefste fühlen mußte, mit äußeren Segnungen, mit äußerer Errettung aus der Knechtschaft sey dem Volke wenig geholfen. Was hilft eine Begnadigung, der sogleich wieder nach göttlicher Nothwendigkeit eine um so härtere Bestrafung folgen muß? Die Bedingung der wahren und dauernden Ertheilung des äußern Heils ist die Ertheilung des inneren; ohne die letztere ist die erstere nur Spott. Sie daher ist das höchste Ziel der Sehnsucht des Propheten; auf sie weist er hier als auf

das höchste Gut der Zukunft hin, vgl. auch 32, 40: „und ich schließe mit ihnen einen ewigen Bund, daß ich mich nicht mehr abkehren werde von ihnen, ihnen wohlzuthun, und meine Furcht werde ich geben in ihr Herz, daß sie nicht abweichen von mir." — Die letzten Worte von V. 32 werden vielfach mißverstanden. Von geringerer Bedeutung ist die unrichtige Erklärung des אשר durch quia, wie sie sich bei den meisten Ausll. findet. אשר bezeichnet im Allgemeinen die Anknüpfung an das Vorige. Man kann entweder mit Ewald erklären: welchen meinen Bund sie brechen, oder mit Hitzig: maaßen (Deut. 3, 24) sie brachen meinen Bund, in welchem letzteren Falle sich אשר auch mit auf das: und ich traue sie mir an, bezieht. Wir haben hier die weitere Ausführung desjenigen, was im Vorigen von der Stiftung eines neuen Bundes gesagt ist, s. v. a. obgleich sie nämlich meinen Bund gebrochen haben, so traue ich sie dennoch mir an, oder schließe mit ihnen einen neuen Bund. Wichtiger ist die Verschiedenheit in Auffassung des בעלתי. Bei weitem die meisten Ausll. nehmen dieß sensu malo, die älteren mit Berufung auf das κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν, Hebr. 8, 9, was aber kaum etwas beweisen kann. Denn der Verf., dem es einzig darauf ankommt, zu zeigen, daß der N. B. höher steht als der A. B., — des letzteren Insuffizienz wurde, wie des Propheten Ausspruch zeigt, schon von den unter ihm Lebenden erkannt, — ist bei diesen zu dem Zwecke in keiner Beziehung stehenden Worten den LXX. gefolgt. Was aber schon ein bedenkliches Zeichen ist, in der näheren Bestimmung des Sinnes variiren diese Ausll. sehr. Die einen erklären בעל aus Vergleichung des Arab. durch fastidire, die andern angeblich aus dem Hebräischen Sprachgebr. durch tyrannisiren. So z. B. Buddeus, de praerogat. fidelium N. T. in den Miscell. p. 106: durior quaevis castigatio per gentes vicinas haud raro facta commode intelligi poterit: illi in testamento meo non manserunt, ideoque jugum alio-

rum eos subire passus sum, ἠμέλησα αὐτῶν, neglexi eos. Wir sahen aber schon zu C. 3, 14, daß beide Bedeutungen nicht begründet sind, und dies haben auch schon diejenigen gefühlt, welche, um eine üble Bedeutung, die der Context fordern soll, zu erzwingen, die Lesart ändern wollten, wie Cappellus, welcher געלתי, und Grotius, welcher בחלתי lesen will*). Die dort gerechtfertigte Bedeutung des בעל mit ב, sich antrauen, vgl. Jerem. 2, 1, die schon der Chaldäer vor Augen gehabt zu haben scheint, welcher אתרעיתי übersetzt, cupio vos, delector vobis, ist auch hier passend. Wer sagt denn, daß hier der Grund der Aufhebung des alten Bundes angegeben werden muß? Dieser, den man doch nur durch gezwungene Auslegungen hineinbringen kann, vgl. z. B. Maurer und Hitzig, ist ohnedem schon hinreichend ausgedrückt, wie dieß der Verf. des Briefes an die Hebräer nachgewiesen hat. Schon in der Ankündigung eines neuen Bundes liegt die Erklärung der Unzulänglichkeit des alten eingeschlossen: εἰ γὰρ ἡ πρώτη ἐκείνη ἦν ἄμεμπτος, οὐκ ἂν δευτέρας ἐζητεῖτο τόπος, (V. 7), und worin diese Unzulänglichkeit, — in der menschlichen Sündhaftigkeit und Herzenshärtigkeit begründet, der mit vorwiegend äußeren Wohlthaten nicht geholfen ist, und seyen sie noch so groß, wie denn auf ihre frühere Größe das auf die zärtlichste Liebe hinweisende: da ich sie bei der Hand ergriff, hindeutet, (auf diesen subjectiven Grund der Unzulänglichkeit geht das μεμφόμενος γὰρ αὐτοῖς λέγει, Hebr. V. 8.

---

*) Noch die neuesten Ausll., welche בעל sensu malo nehmen, gehen ganz auseinander, zum Beweise, wie wenig diese Auffassung auf solidem Grunde ruht. Gesen., de Wette, Bleek (zu Hebr. 8, 9) bleiben bei der Erkl. fastidire, rejicere; Maurer übersetzt: dominarer, domini partes sustinerem, die Zwingherrschaft im Gegensatze gegen ein Liebesverhältniß; Ewald: da ich doch ihr Schutzherr bin; Hitzig: und ich ward ihrer habhaft. Gegen alle diese Erkl. entscheidet der Sprachgebrauch, in dem בעל nur die doppelte Bed. hat besitzen und zum Weibe nehmen, durchaus gewöhnlich die letztere.

De Wette und Bleek fälschlich: denn tadelnd spricht er zu ihnen; der Dat. gehört zu μεμφόμενος; vgl. Mathiä S. 705)*) — bestand, warum ein besserer Bund, ein solcher ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται, V. 6, erfordert wurde, das erhellt hinreichend aus dem, was in V. 33. 34 von diesem neuen Bunde im Gegensatze gegen den alten prädicirt wird. Es wird vielmehr hier, und dieser Gedanke ist gewiß im Zusammenhange unter allen der passendste, auf Gottes unendliche Liebe, auf die Größe seiner Bundestreue hingewiesen. המה und אנכי stehen im nachdrücklichsten Gegensatze. Sie haben den früheren Bund in frevelndem Undank gebrochen, haben sich der Verpflichtungen entledigt, welche die früheren Gnaden ihnen auferlegten. Gott sollte nun auch den alten Bund aufheben, auch die früheren Gnaden für immer entziehen; statt dessen aber gewährt er den neuen Bund, die größere Gnade. Er traut sich die abtrünnige Israel von neuem an, und zwar also, daß nun das Liebesband fest und unzerstörbar wird. Bleek wendet gegen unsere Auffassung ein: „Das Object ist nicht die Stadt Jerusalem oder allenfalls die Gemeinde Israel, sondern die einzelnen Israeliten, welche wohl als die Kinder Jehovas bezeichnet werden aber nicht als seine Gemahlin." Aber es ist bei solchen Personificationen ganz gewöhnlich, daß an die Stelle der idealen Einheit die reale Vielheit tritt. In Exod. 34, 15 z. B. heißt es: „Und sie huren hinter ihren Göttern" — an die Stelle der Gemeinde, der eigentlich das huren angehört, vgl. Jes. 57, 7, treten die einzelnen Glieder. Vgl. Hos. 2, 1. 2, 20.

V. 33. Denn dieß ist der Bund, den ich schließen werde mit dem Hause Israel nach diesen Tagen, spricht der Herr, ich gebe mein Gesetz in ihr Inneres, und auf

---

*) Das αὐτοῖς stände sonst ziemlich überflüssig und wäre um so weniger am Orte, da die Anrede nicht an die Kinder Israel gerichtet ist.

ihr Herz will ich es schreiben, und ich werde ihnen zum Gott, und sie werden mir zum Volk. כי soll hier sondern bedeuten, aber es ist nur soviel richtig, daß auch sondern stehen könnte. Denn ist hier ganz in seiner Stelle. Das: nicht wie der Bund, wird begründet durch die positive Definition der Wesenheit des neuen Bundes. Weil er also ist, so ist er nicht wie der frühere. ההם bezieht sich nicht etwa, nach Venemas und Hitzigs falscher Annahme, auf die in V. 31 erwähnten Tage, in denen ja der neue Bund geschlossen werden sollte. Das: diese Tage, bezeichnet vielmehr die Gegenwart, nach diesen Tagen = באחרית הימים, am Ende der Tage. Der Prophet verweist so wiederholt und nachdrücklich auf die Zukunft, weil dem Unglauben und dem Kleinglauben mit der Gegenwart die Geschichte des Bundesvolkes als abgeschlossen, die Zukunft ihm abgeschnitten erschien. Calvin perinde est, acsi diceret, non posse apprehendi gratiam, de qua vaticinatur, nisi fideles ipsi teneant mentes suas suspensas et patienter exspectent, donec tempus promissae salutis advenerit. Was die folgende Aufzählung der Güter betrifft, in und durch deren Ertheilung das neue Bundesverhältniß gestiftet werden soll, so bemerkt Venema ganz richtig: bona distinguuntur in radicale seu causale, et consequentia seu derivata. Die Begründung dieser Eintheilung, auf welche auch das Athnach hinweist, gibt das zweite כִּי in V. 34: denn ich werde ihre Sünde vergeben. — תורה nehmen hier viele Ausll. in der Bedeutung Lehre. So Budd.: legis nomine totam doctrinam N. T. intelligit. Diese Auffassung ist aber verwerflich und sinnstörend. תורה heißt nie Lehre, immer Gesetz, und daß hier nur von dem Gesetze Gottes, dem ewigen Ausdrucke seines ewigen Wesens, daher dem A. und dem N. B. gemeinsam, die Rede seyn könne, nicht etwa von einer neuen Constitution für den letzteren, zeigt die Beziehung des Gebens in das Innere und des Schrei-

bens auf das Herz (die Tafeln des Herzens 2 Cor. 3, 3) auf die äußerliche Mittheilung und das Schreiben auf die steinernen Tafeln am Sinai. Das Gesetz ist dasselbe, nur das Verhältniß verschieden, in welches Gott dasselbe zum Menschen stellt (lex cum homine conciliatur quasi, C. B. Mich.). Man könnte aus unserer Stelle leicht eine Bestätigung des Irrthums entnehmen, daß das Gesetz unter dem A. B. nur ein äußerer todter Buchstabe gewesen. Dagegen kämpft schon Budd. an, welcher S. 117 erkennt, daß hier nur von einem relativen Unterschiede und Gegensatze die Rede sey: quod licet et fidelibus V. T. contigerit, hic tamen uberiorem copiam et gradum hujus beneficii deus promittit. Calvin erklärt die Meinung, daß unter dem A. B. keine Wiedergeburt statt gefunden, für absurd: scimus raram et obscuram fuisse gratiam dei sub lege, in evangelio autem effusa fuisse dona spir., et deum multo liberalius egisse cum ecclesia sua. Jener Gedanke von einer rein äußeren Gebung des Gesetzes ist auch wirklich ein ganz unausdenkbarer. Gott würde dann an Israel nichts weiter gethan haben, als an dem Verräther Judas, in dessen Gewissen er sein heiliges Gesetz proclamirte, ohne ihm irgend Kraft zur Buße mitzutheilen. Ein solches Verfahren aber ist nur da denkbar, wo eine subjective Unmöglichkeit des ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν stattfindet. Außerdem muß jede äußere Offenbarung Gottes, nach der Beschaffenheit der menschlichen Natur, da es ja undenkbar ist, daß er, der sie kennt, unter dem Scheine der Wohlthat unser spotten wolle, die innere zur Begleiterin haben. Sobald wir das äußere Factum der Ausführung aus Aegypten wissen, so wissen wir zugleich, daß Gott damals das Herz Israels kräftig gerührt hat; sobald feststeht, daß das Gesetz am Sinai durch Gottes Finger auf steinerne Tafeln geschrieben worden, so auch, daß zugleich auf die Tafel von Israels Herzen. Was aber schon in der Sache selbst liegt, das wird auch von der Geschichte be-

zeugt. Im Gesetze selbst schon wird die Beschneidung bezeichnet als das Unterpfand und Siegel der Ertheilung, nicht etwa bloß äußerer Gaben, sondern der Beschneidung des Herzens, der Hinwegnahme der jedem von Geburt anklebenden Sünde, so daß man Gott lieben kann von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen Kräften, Deut. 30, 6. Diese Beschneidung des Herzens, in der äußern Beschneidung von Gott zugleich verlangt und verheißen, vgl. Deut. l. c. mit 10, 16, ist von der Einschreibung des Gesetzes ins Herz dem Wesen nach nicht verschieden. Ferner, wäre das Gesetz des Herrn für Israel ein bloßer äußerer Buchstabe gewesen, wie erklärte sich dann wohl der begeisterte Preis desselben in den heiligen Schriften, z. B. in Ps. 19? Wahrlich, es muß schon eine Brücke geschlagen seyn zwischen dem Gesetze und dem, der es bezeichnen kann als erfreuend das Herz, als erleuchtend die Augen, als zurückführend die Seele, als süßer denn Honig und Honigseim. Das ist nicht mehr das Gesetz in seiner Vereinzelung, welches Zorn bewirkt, es ist das Gesetz in seiner Verbindung mit dem Geiste, dessen Gebote nicht schwer sind, vgl. m. Comm. zu Ps. 19, 8 ff. Ein neues Herz wurde auch unter dem A. B. geschaffen, Ps. 51, 12, und nicht zu wissen, wie es mit dieser Schöpfung zugehe, war für einen Lehrer in Israel die höchste Schande, Joh. 3, 10. Ja, was hier für die Zukunft verheißen wird, das spricht in Ps. 40, 9 ein Frommer des A. B. in derselben Form als ihm schon gewährt, als seinen gegenwärtigen geistlichen Zustand aus: „Deinen Willen zu thun, Herr, daran habe ich Wohlgefallen, und dein Gesetz ist in meinen Eingeweiden", ganz mit demselben Gegensatze gegen das Gesetz als äußern Buchstaben, als geschrieben auf den steinernen Tafeln; vgl. Prov. 3, 1—3: „mein Sohn, mein Gesetz vergiß nicht und meine Gebote bewahre dein Herz. — Binde sie an deinen Hals; schreibe sie auf die Tafel deines Herzens", m. Comm. z. d. Ps. 4 S. 631. — Wie ist es aber zu

erklären, daß der an und für sich relative Gegensatz unter der Form des absoluten hier erscheint, der Gradunterschied unter der Form der specifischen Differenz? Offenbar ebenso, wie dieselbe Erscheinung, deren Verkennnung so viele Irrthümer hervorgerufen hat, auch anderwärts, z. B. Joh. 1, 17, wo gesagt wird, durch Mosen sey das Gesetz gegeben worden, durch Christum die Gnade und die Wahrheit. Die an sich betrachtet hochwichtige und reiche Gabe des A. B. erscheint in Vergleich mit der unendlich wichtigeren und reicheren Gabe des N. B. als so gering, daß sie dem Blicke ganz entschwindet. Ganz ähnlich ist es, wenn der Prophet in C. 3, 16 das höchste Heiligthum des A. B., die Bundeslade, als in Zukunft ganz der Vergessenheit anheimfallend, wenn er C. 23, 7. 8 die Befreiung aus Aegypten als gar nicht ferner der Rede werth beschreibt. — Parallel unserer Stelle ist übrigens die Verheißung Joels von der Ausgießung des Geistes, C. 3, 1. 2, so daß das dort Bemerkte auch hierher gehört. Dort tritt die Relativität der Verheißung deutlicher hervor als hier; wie unter dem N. B. überhaupt im Verhältniß zum A. B. nirgends ein absolut neuer Anfang stattfindet, immer nur Vollendung — gradeso, wie unter dem N. B. selbst wieder in dem Verhältnisse des regni gloriae zu dem regno gratiae — so läßt auch in Bezug auf die Mittheilung des Geistes Joel nur das Reichlich an die Stelle des Spärlich, die Vielen an die Stelle der Wenigen treten. Vgl. außerdem C. 24, 7: „und ich gebe ihnen ein Herz, daß sie mich erkennen, daß ich der Herr bin, und sie werden mir zum Volke, und ich werde ihnen Gott seyn.“ 32, 39: „und ich gebe ihnen Ein Herz und Einen Weg, daß sie mich fürchten immerfort zum Guten für sie und für ihre Söhne nach ihnen“; besonders aber Ez. 11, 19. 20. 36, 26. 27 vgl. zu d. St. — Wie stark übrigens das A. T. dem fleischlichen Jüdischen Wahne von der Beschaffenheit des Messianischen Reiches, analog den aus derselben Quelle des Herzens hervorge-

henden Erwartungen der Revolutionäre von der Zukunft, widerspricht, wie er sich am crassesten darlegt in der Talmudischen Stelle Massechet Sanhedrin f. 191: non est inter dies Messiae et hunc mundum discrimen, nisi tantum servitus regnorum, das zeigen die Bemerkungen Jüdd. Ausll. zu unserer Stelle, worin sie nicht umhin können, in ihr eine rein sittliche Revolution im Gegensatze einer bloß äußeren als geweissagt zu erkennen. So bemerkt R. Bechai (bei Frischm.): significat ablationem concupiscentiae malae et instinctus omnia appetendi; Moses Nachmanides (ebendas. S. 861): atque hoc nihil aliud est, quam ablatio pravae concupiscentiae et cum cor operatur natura sua, quod decet. — Messiae diebus nullum desiderium locum obtinebit, sed operabitur homo natura sua, ut aequum est. Atque idcirco non erit innocentia vel peccatum, quippe quae a concupiscentia dependent. Daß aber vorgefaßte Meinung, wenn sie sich einmal darauf gesetzt hat, jeden, auch den stärksten Widerspruch in der Sache überwinden kann, das zeigt hier das Beispiel eines Grotius: efficiam ut omnes legem meam memoriter teneant, nempe in sensu primo per multitudinem synagogarum, quae structa illo tempore, ubi ter in hebdomade docebatur. Dreimal in der Woche! Das muß doch ganze Leute geben, nämlich solche, wie sie Jes. 58, 2 beschrieben werden! — Das: und ich werde ihnen Gott u. s. w., folgt nicht ohne Ursache auf das: und ich gebe mein Gesetz in ihr Inneres u. s. w. Das Gesetz ist der Abdruck von Gottes Wesen; nur dadurch, daß das Gesetz ihm ins Herz geschrieben wird, kann der Mensch Gottes theilhaftig, kann sein Name in ihm geheiligt werden; diese Theilnahme am Wesen Gottes, diese Heiligung seines Namens aber bildet die Grundlage des: ich ihr Gott und sie mein Volk. Das Verhältniß kann ohnedem gar nicht bestehen, so wahr als Gott nicht ein Götze, als er der Heilige und Gerechte ist. Es besagt, wie

Budd. S. 94 richtig bemerkt: quod se totum illis impertiturus sit. Wie könnte aber wohl Gott mit seinen Gütern und Gaben sich ganz und unbedingt hingeben an die, welche nicht seines Geschlechtes sind? Das würde unter aller Unnatur die größte seyn. Uebrigens tritt auch hier die Relativität der Verheißung deutlich hervor. Schon an Abraham hatte Gott verheißen, daß er ihm Gott seyn wolle und seinem Samen nach ihm, und diese Verheißung hatte er nachher dem ganzen Volke Israel wiederholt, Levit. 26, 12 vgl. Exod. 29, 45: „und ich wohne inmitten der Kinder Israels und werde ihnen zum Gotte." In dem Bewußtseyn, daß diese Verheißung in der Gegenwart erfüllt sey, ruft David Ps. 33, 12 aus: „glücklich das Volk, deß Gott Jehova ist, das Geschlecht, das er sich zum Erbe erwählet." Also auch hier nichts absolut Neues. Wäre von solchem die Rede, so würde eben damit das ganze Reich Gottes unter dem A. B. in bloßen Schein und Wahn verwandelt. Allein das geringe Maaß der Bedingung, von der auch Gott selbst nicht dispensiren, wohl aber ein reicheres Maaß gewähren kann, der Einschreibung des Gesetzes ins Herz, wodurch der Mensch zur Copie Gottes, des persönlichen Gesetzes wird, hatte das geringe Maaß der Folge zum nothwendigen Begleiter. So mußte also die volle Erfüllung der Zusage Gottes an Abraham und Israel, auf welche der Prophet hier anspielt, erst von der Zukunft ersehnt werden.

V. 34. Und nicht werden sie lehren ferner einer seinen Nächsten und einer seinen Bruder; denn sie alle werden mich erkennen, klein und groß, spricht der Herr; denn vergeben werde ich ihre Missethat, und ihrer Sünden nicht ferner gedenken. Die erste Hälfte des Verses hat schon von alten Zeiten her die Ausll. in Verlegenheit gesetzt, aus der sich die wenigsten, selbst einen Calvin nicht ausgenommen, auf geschickte Weise herausziehen. Der Satz,

daß, weil Alle von Gott gelehrt seyn werden, die menschliche Belehrung über die göttlichen Dinge aufhören solle, hat auf den ersten Anblick etwas Schwärmerisches, und wurde auch von den Anabaptisten und andern Enthusiasten zur Beschönigung ihres Wahnes benutzt *). Viele flüchten sich bis in jenes Leben hinein, so schon Theodoret, Augustinus, de spir. et lit. c. 24, und Este, der fast naiv bemerkt: difficultatem hanc compendio videntur effugere, qui promissionem hanc in futurum seculum rejiciunt, ubi procul dubio omnis cura docendi cessabit. Die Sache ist aber eigentlich gar nicht schwierig. Man beachte nur, daß hier der menschliche Unterricht nur insofern ausgeschlossen wird, als er dem göttlichen Unterrichte über Gott selbst entgegensteht, daß hier also von einem bloß menschlichen Unterrichte die Rede ist, von einem Abrichten und Zustutzen in der Religion, wie in jedem andern Gegenstande des gemeinen Wissens, dessen Folge ein Lernen immerdar und doch nie zur Erkenntniß der Wahrheit Kommen ist. Durch solches Glauben auf bloße menschliche Auctorität hin wird das Wesen der Religion ganz vernichtet. Auch der wahre Gott wird zum Götzen, wenn er nicht durch Gott erkannt wird, wenn er nicht selbst sich in dem Herzen Wohnung macht. Er ist und bleibt ein bloßer Gedanke, der im Kampfe gegen die Sünde, die eine wirkliche Macht ist, keine Kraft, in Trübsal keinen Trost gewähren kann. Unter dem A. B. nun war ein solcher Zustand sehr häufig; die Masse besaß nur eine, wenn gleich nicht ausschließlich, doch vorwiegend vermittelte Kenntniß von Gott. Der neue Bund soll reichere Gaben des Geistes, und mit ihnen auch die Theilnahme Mehrerer an ihnen mit sich führen (wie Jesaias in C. 8, 16 die Gläubigen des A. T. als gelehrt vom Herrn bezeichnet, in C. 54,

*) Nicht minder wie sie hat sich auch Hitzig durch den Schein täuschen lassen: „Dann muß freilich das Amt der Religionslehrer aufhören."

13 in Bezug auf die Messianische Zeit ankündigt: „und alle deine Söhne gelehrt vom Herrn"). Unter ihm soll der Gegensatz des Lehrens von Gott und des Lehrens durch Menschen aufhören. Die Lehrer lehren nicht auf eigne Hand, sondern sie lehren als Gottes Diener und Werkzeuge; nicht sie sind es, die da reden, sondern der heilige Geist in ihnen; die Schüler hören das Wort durch Menschen, nicht als Menschen- sondern als Gotteswort, sie nehmen es nicht auf, weil es ihrer beschränkten menschlichen Vernunft zusagt, sondern der Geist bezeugt, daß der Geist Wahrheit ist. Wie dieser Gegensatz in einer höheren Einheit aufgehoben wird, das zeigt unter andern 2 Cor. 3, 3: „ihr seyd ein Brief Christi durch unsern Dienst von uns geschrieben, nicht mit Dinte, sondern mit dem Geiste des lebendigen Gottes." Sie sind θεοδίδακτοι, aber durch den Dienst des Apostels, der, sofern er diesen Dienst verrichtet, nicht von Gott verschieden, sondern nur ein Leiter seiner Kraft, eine Röhre ist, wodurch das Oel des heiligen Geistes der Gemeinde Gottes zufließt, vergl. zu Sach. 4. Ebenso 1 Joh. 2, 20: καὶ ὑμεῖς χρίσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου, καὶ οἴδατε πάντα. Οὐκ ἔγραψα ὑμῖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτήν. V. 27: Καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα, ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ, ἐν ὑμῖν μένει, καὶ οὐ χρείαν ἔχετε, ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς, ἀλλ' ὡς τὸ αὐτὸ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων κ. τ. λ. Das διδάσκειν bezeichnet hier das menschliche Lehren im Gegensatze gegen das göttliche, ein solches, welches die Erkenntniß in dem Belehrten selbstständig schafft. Ein solches Lehren kann unter dem N. B. nicht stattfinden. Das Grundwissen wohnt seinen Gliedern schon bei; der Paraclet, der heilige Geist, lehrt sie allein, Joh. 14, 26; er leitet sie in alle Wahrheit, Joh. 16, 13. Aber eben weil dem so ist, ist die Belehrung durch diejenigen, welche Gott in seiner Gemeinde zu Aposteln, zu Propheten, zu Evangelisten, zu Lehrern gesetzt, Ephes. 4, 11, denen er seine χαρίσματα mitgetheilt, an

ihrer Stelle. Der Apostel schreibt grade, weil sie die Wahrheit kennen. Ohnedem würde sein Geschäft ein ganz vergebliches seyn. Was hilft es, dem Blinden in den Farben Unterricht ertheilen? In göttlichen Dingen wird ja für den Einzelnen die Wahrheit erst dadurch zur Wahrheit, daß das Erkennen in ihm das Seyn zur Grundlage hat, und dieß kann nur also geschehen, daß er sich durch Gott mit Gott vereinigt. Seyn, Leben, und also auch wesenhafte, lebendige Erkenntniß kann nur von der Quelle alles Seyns und Lebens ausgehen. Aber wo das Seyn, und somit das Grundwissen stattfindet, da kann und muß dasselbe durch solche, welchen Gott die Gaben dazu ertheilt hat, zur Entwickelung, zur Ausbildung, zum vollen Bewußtseyn geführt werden. Einen Blick in die Tiefen unserer Stelle that übrigens schon der Verf. des Buches Jelammedenu, angef. von Abarbanel, bei Frischmuth S. 863: hoc seculo Israel discit legem ab homine mortali, ideo ejus obliviscitur; ut enim caro et sanguis praeterit (vgl. Matth. 16, 17, wo der schärfste Gegensatz aufgestellt wird einer Erkenntniß in göttlichen Dingen, die auf menschlichem, und die auf göttlichem Grunde beruht), ita ejus informatio praeterit. — Sed futurum est, ut aliquando non discat, nisi ex ore dei benedicti, quia dicitur: omnes filii tui docti a deo erunt (Jes. 54, 13). Quo ipso significarunt, hactenus legis cognitionem artificialem fuisse et per homines mortales peractam. Ideo haud ita diu eam duraturam; effectus enim refertur ad suam causam. Sed tempore liberationis fiet legis cognitio miraculoso modo. — Daß übrigens auch diese Verheißung relativ zu fassen ist, liegt am Tage. Alle frommen Männer des A. B. waren θεοδίδακτοι, und unter dem N. B. ist die Zahl derer unendlich groß, die durch ihre eigne Schuld mit der Wahrheit in einem bloß, oder in einem vorwiegend mittelbaren Zusammenhange stehen. Anstatt der Kleinen hier werden in Jo. 3, 2 individualisirend Knechte

und Mägde genannt, vgl. zu Apoc. 11, 18. — Daß in den letzten Worten des Verses die Grundwohlthat verheißen werde, haben wir schon gesehen. Ob man כי aber bloß auf das unmittelbar, oder auf alles vorhergehende bezieht (Venema vocula כי non ad proxime praecedentia referenda, sed ad totam pericopam, qua bona foederis recensita sunt, extendenda), kommt ziemlich auf eins heraus. Denn das unmittelbar Vorhergehende schließt das übrige mit ein. Wir haben nur Bezeichnungen derselben Sache nach verschiedenen Beziehungen vor uns; alles kommt auf die reichere Ertheilung der Gaben des Geistes heraus. Diese hat die Sündenvergebung zu ihrer nothwendigen Grundlage. Ehe Gott geben kann, muß er nehmen. Die Sünden, die das Volk und seinen Gott von einander scheiden, müssen hinweggethan werden; dann erst können dem Volke die innerlichen Mittel gewährt werden, daß es wahrhaft Gottes Volk, Gottes Name in ihm geheiligt werde. Daß auch hier nur von einem relativen Unterschiede des A. und des N. B. die Rede seyn kann, liegt am Tage. Ein Bundesvolk ohne Vergebung der Sünden ist ein Unding, ein Gott, bei dem nicht die Vergebung ist, daß man ihn fürchte, der die Gebeine nicht erquickt, die er zerschlagen hat, der in dieser Beziehung nur eine Verschreibung auf die Zukunft ausstellt, ist kein Gott und kein Gut. Denn gewährt er nicht dieß, so kann er auch nichts anderes gewähren, da alles Uebrige dieß voraussetzt, und zugleich ohne dasselbe keinen Werth hat. Vergebung der Sünden ist der Kern der Passafeier, als des Bundesfestes; bei der Bundeslade wurde sie durch die Kapporeth abgebildet, Beitr. 3 S. 612; ohne sie sind die von Gott eingesetzten Sündopfer eine Lüge; ohne sie unwahr, was Gott von sich selbst, als dem Bundesgotte, sagt, daß er gnädig und barmherzig sey, Ex. 34, 6. Daß Gott seines Volkes Sünden vergeben habe, erkennen oft die heiligen Sänger mit preisendem Danke, vgl. z. B. Ps. 85, 3: „du hast hinweggenommen

die Missethat deines Volkes, hast bedecket alle ihre Sünden.“ Ebenso preisen sie laut das hohe Glück der Vergebung für den Einzelnen, vgl. Ps. 32. 51. Das Bewußtseyn der Vergebung der Sünden bildet die Grundlage der Herzensstellung, welche wir bei den Psalmensängern wahrnehmen, Comm. z. d. Ps. IV, 627. 8. Quanta quaeso πληροφορία — bemerkt Buddeus S. 109 — quanta fiducia, quantum gaudium tranquillae laetissimaeque conscientiae in Psalmis precationibusque Davidicis elucescit. So haben wir also hier nur einen Gradunterschied vor uns. Die Sünde des Bundesvolkes schien damals den Gläubigen zu groß zu seyn, als daß sie vergeben werden könnte; weggetrieben von dem Angesichte des Herrn, werde es, meinten sie, im Lande Nod sein trauriges Daseyn beschließen, nimmer werden die καιροὶ ἀναψύξεως zurückkehren. Nicht bloß zurückkehren, erklärt dagegen der Prophet im Namen des Herrn, sie werden im wahren und vollen Sinne erst kommen. Wo ihr das Ende der Sündenvergebung zu erblicken glaubt, da ist erst ihr rechter Anfang. Wo die Sünde mächtig geworden ist, da wird die Gnade um so mächtiger werden. Nur nicht verzweifelt und also der Gnade Gottes einen Riegel vorgeschoben! Euer Gott ist kein bloßes Soll; er selbst wird säen und dann erst schneiden, so wahr als er Gott, der Gnädige und Barmherzige, ist.

V. 35. Also spricht der Herr, gebend die Sonne zum Lichte bei Tage, und die Gesetze des Mondes und der Sterne zum Lichte bei Nacht, erregend das Meer und es brausen seine Wellen, der Herr, der Heerschaaren, sein Name. V. 36. Wenn diese Gesetze aufhören werden vor mir, spricht der Herr, so soll auch aufhören der Same Israels zu seyn ein Volk vor mir immerfort. Die Ausll. nehmen gewöhnlich an, daß schon in V. 35 von den festen und unabänderlichen göttlichen Gesetzen die

Rede sey, denen Alles folgen muß. Dagegen spricht nun aber das: erregend das Meer, so toben seine Wellen, wobei keine bestimmte wahrnehmbare Regel, kein ununterbrochenes Wiederkehren statt findet. Dazu kommt die Vergleichung der Grundstelle Jes. 51, 15, wo nur die Allmacht Gottes hervorgehoben werden soll: „Und ich bin der Herr, dein Gott, der das Meer bewegt, so toben seine Wellen, Jehova, der Heerschaaren ist sein Name." Vgl. auch Am. 9, 5. 6. So zeigt es sich also, daß in V. 35 nur von Gottes Allmacht die Rede ist, welche begründet, daß er Gott ist und nicht Mensch, und also die Basis bildet zu dem in V. 36 aufgestellten, für das verzweifelnde Bundesvolk so höchst trostreichen Satze, daß, während alle Menschen Lügner sind, er nicht lügt, daß ihn nimmer seines Bundes und seiner Verheißungen gereuen kann. Die Gesetze (Mond und Sterne selbst in ihrer regelmäßigen Wiederkehr sind gleichsam verleiblichte Gesetze) werden schon in V. 35 erwähnt, weil eben, daß Sonne und Mond nach ewigen ehernen Gesetzen täglich zur bestimmten Zeit erscheinen müssen, und dies Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch, stärker für Gottes Allmacht, für seine nie einem fremdartigen Einflusse und Eingriffe unterworfene Alleinherrschaft zeugt, als wenn sie bald erschienen, bald ausblieben. Gottes Allmacht, wie sie ein Blick auf die Natur bezeugt (Calvin: contentus est proponere, quod pueri etiam ipsi cognoscunt, nempe solem quotidie circuire totum mundum, idem facere lunam, et stellas vicissim succedere, ita ut luna quasi principatum noctu teneat cum stellis, deinde sol regnet interdiu), ist ein Ausfluß davon, daß er das reine Seyn ist (Jehova sein Name, vgl. zu Mal. 3, 6), und eben weil er dies ist, müssen seine unbedingt ausgesprochenen Rathschläge unabänderlich seyn. Glauben, daß er Israel für immer verstoßen habe, heißt ihn erniedrigen, ihn zum Götzen, zur Creatur machen. — Wenn in V. 36 die Unveränderlichkeit von Gottes Gnadenordnung der Unverän-

derlichkeit von Gottes Naturordnung gleichgestellt wird, so geschieht dieß mit Rücksicht auf des Volkes Schwäche, dem das Festeste unter dem Sichtbaren zum Pfande der Festigkeit seiner Erwählung eingesetzt wird, so daß jedes Aufgehen der Sonne und des Mondes ihm Gewähr für dieselbe leistete, vgl. Ps. 89, 37. 38. An und für sich betrachtet ist die Festigkeit der Gnadenordnung noch weit größer, wie die der Naturordnung. Die Himmel veralten wie ein Kleid, wie ein Gewand wechselt er sie, und sie wechseln (Ps. 102, 27—29); Himmel und Erde werden vergehen, aber Gottes Worte vergehen nicht. — Warum hier גּוֹי steht, und nicht עָם, zeigt C. 33, 24: „mein Volk (עַמִּי) verachten sie, daß es noch ein Volk (גּוֹי) sey vor ihnen". Das Bundesvolk wähnte in seiner Verzweifelung, es sey für immer um seine in der Gegenwart vernichtete nationale Existenz geschehen; stand diese erst fest, so auch seine Existenz als Bundesvolk. Denn so wie es nur als Nichtbundesvolk Nichtvolk geworden, so konnte es nur als Bundesvolk wieder Volk werden.

V. 37. Also spricht der Herr, wenn gemessen werden die Himmel oben, und erforscht die Grundvesten der Erde unten, so will ich auch verwerfen den ganzen Samen Israels wegen alles dessen, was sie gethan, spricht der Herr. Nicht ohne Ursache wiederholt der Prophet so häufig das: spricht der Herr. Dieß bildete das A und das O; sein Wort war der alleinige Grund der Hoffnung für Israel; von ihm abgesehen, war die Verzweifelung ebenso vernünftig, wie sie nun unvernünftig war. Die Ausmessung des Himmels und die Erforschung des Innersten der Erde kommt hier in Betracht als Ding der Unmöglichkeit. Das: den ganzen Samen Israels, nimmt den Heuchlern den Trost, den sie aus diesen Verheißungen schöpfen konnten. Es ist ebenso Gottes Wesen zuwider, daß er den ganzen Samen Israels, die Gläubigen mit den Ungläubigen, zu Grunde gehen lasse, als daß er den

ganzen Samen Israels, die Ungläubigen mit den Gläubigen errette. Die Verheißung und die Drohung lassen beide immer ein residuum übrig. Nur daß nicht das Ganze zu Grunde gehen kann (es ist hier natürlich von definitiver Verwerfung die Rede), gewährt der Bund; für den Einzelnen ist er kein Sündenkissen. Das: wegen alles dessen, was sie gethan, wird mit Absicht hinzugefügt, weil die Größe der Sünden des Volkes das punctum saliens in der Verzweifelung der Gläubigen an Gottes Gnade war. Calvin: consulto proph. hic proponit scelera populi, ut sciamus superiorem fore dei clementiam, nec congeriem tot malorum fore obstaculo, quominus deus ignoscat.

V. 38. Siehe Tage, spricht der Herr, und gebaut wird die Stadt dem Herrn, von dem Thurme Chananels bis zum Eckthore. V. 39. Und es geht ihm gegenüber noch weiter die Meßschnur über den Hügel Gareb (des Aussätzigen) und wendet sich nach Goah (Richtstätte). V. 40. Und das ganze Thal der Aeser und der Asche, und alle Gefilde bis zum Bache Kidron, und von da bis zum Roßthore gen Osten, (alles dieß ist) Heiligthum dem Herrn. Nicht mehr soll es zerstört und nicht verwüstet werden in Ewigkeit. Diese Weissagung enthält ein doppeltes Moment; erstens die Wiederherstellung des Reiches Gottes, dargestellt unter dem Bilde einer Wiederherstellung Jerusalems, seines Sitzes und Mittelpunktes unter dem A. B. Bloß diese eine Seite hat Sacharja in der Wiederaufnahme C. 14, 10 hervorgehoben. Und zweitens die Verherrlichung des Reiches Gottes, das nun also gestärkt und gekräftigt wird, daß es Angriffe und Eingriffe gegen das finstere Reich des Bösen unternehmen, und sich dasselbe dienstbar machen kann, während es früher Angriffe und Eingriffe von diesem erleiden mußte, und es oft nicht verhüten konnte, daß der Feind bis in das innerste Herz seines Gebietes eindrang. Diesen Gedanken kleidet

der Prophet also in anschauliche Form, daß er die unheiligen Oerter, von denen Jerusalem, die heilige Stadt, rings umgeben war, mit in ihren Umfang aufnehmen, ein Heiligthum des Herrn werden läßt. In der früheren Zeit hatte sich der Sieg der Welt über das Reich Gottes dadurch verkörpert, daß die Gräuel der Sünde und der Abgötterei bis in den Tempel gedrungen waren, vgl. 7, 11: „Ist denn eine Räuberhöhle dieß Haus, über dem mein Name genannt wird? spricht der Herr"; a. St. zu Dan. 9, 27. Diesem inneren Siege mußte nach göttlicher Nothwendigkeit der äußere folgen; das Bundesvolk, das sich innerlich der Welt unterworfen, sich durch seine Schuld entheiligt hatte, wurde auch äußerlich der Welt preisgegeben, zur Strafe entheiligt, und diese Entheiligung als Strafe verkörperte sich wieder grade da, wo die Entheiligung als Schuld sich am meisten verkörpert hatte, an der heiligen Stadt und an dem heiligen Tempel. Mit Rücksicht auf diese frühere Verkörperung des Sieges der Welt über das Reich Gottes wird nun hier, ohne daß die Hülle eben etwas anderes wäre als Hülle, der Sieg des Reiches Gottes über die Welt geschildert. Der äußern Heiligkeit der Stadt, des Tempels, steht die äußere Unheiligkeit der Orte um Jerusalem entgegen. Hatte der Sieg der Welt über das Reich Gottes sich dadurch geäußert, daß diese heiligen Orte entheiligt worden, so erscheint nun der Sieg des Reiches Gottes unter dem Bilde der Heiligung jener früher unheiligen Orte. Wodurch nun jene große Veränderung herbeigeführt werden, wodurch das Reich Gottes, das jetzt so ganz ohnmächtig darniederlag, zu Kräften kommen soll, die es früher noch nie besessen, wodurch aus einem Knechte ein Herr werden, das brauchte der Prophet hier nicht zu sagen; es war schon in V. 32—34 vorhergegangen. Der Unterschied beruht darauf, daß der neue Bund nicht ist wie der alte, daß er erst die rechten Waffen mit sich führt, wodurch Sünde und Welt besiegt werden können, ein unendlich reicheres Maaß der Verge-

bung der Sünden, der Gaben des Geistes. — Noch ist eine allgemeine Bemerkung vorauszuschicken über die hier gegebene Grenzbestimmung des neuen Jerusalems, weil diese bei der Bestimmung der einzelnen zweifelhaften Oerter leiten muß. Das Richtige findet sich hier schon bei Vitringa zu Jes. 30, 33: proph. reducibus promittit instaurationem urbis Hieros. in omni ejus ambitu, quem ita describit, ut incipiendo a muro orientali per clima septentrionale transiens ad occiduum, et inde per meridionale redeat ad eoum. Der Prophet beginnt nämlich mit dem Thurme Chananel, welcher an der Ostseite der Stadt lag, nahe beim Schafthore; vgl. zu Sach. 14, 10. Er schreitet von da fort zum Eckthore, welches in dem Winkel lag, wo Norden und Westen sich berührten, vgl. ebendas., und umfaßt also die ganze Nordseite. Er schließt mit dem Roßthore, welches er ausdrücklich als gegen Osten gelegen bezeichnet, und also bemerklich macht, daß er wieder angekommen, von wo er ausgegangen. So haben wir also eine feste Grundlage gewonnen zur Bestimmung derjenigen unter den genannten Orten, deren Lage an sich zweifelhaft ist. — Jetzt über Einzelnes. Nach יָמִים schiebt das Kri בָּאִים ein. Allerdings ist dieser vollere Ausdruck der gewöhnliche bei dem Propheten, aber eben deshalb ist der concisere, der allein die Auctorität der Handschriften für sich hat (das Kri ist bloße Conjectur, und vielleicht auch dieß nicht einmal), vorzuziehen. Weil die vollständige Redensart in unserer Stelle schon gar zu oft vorgekommen, so begnügt sich der Prophet hier zu Ende zur Abwechselung mit der bloßen Andeutung. Absichtlich sagt der Prophet: gebaut wird die Stadt dem Herrn, wo das: dem Herrn, zu: gebaut wird, zu ziehen ist, nicht: die Stadt des Herrn. Das letztere war so sehr zu einem Nomen propr. Jerusalems geworden, daß man an die ganze Tiefe seiner Bedeutung nicht mehr dachte. Diese neue Stadt soll nicht mehr bloß die Stadt des Herrn heißen; sie soll wahrhaft dem Herrn, also daß

sie ihm angehört, gebaut werden. Bei den beiden ersten Grenzpunkten, dem Thurme Chananel und dem Eckthore, tritt der zweite Hauptgedanke der Stelle noch nicht hervor. Dieß erklärt sich einfach daraus, daß an der ganzen Nordseite der Stadt keine unheiligen Oerter lagen. Das Suff. in נֶגְדּוֹ bezieht sich auf das Eckthor; die Meßschnur, קָוֶה nach dem Kthib, קַו הַמִּדָּה, die gewöhnliche Form, nach dem Kri, geht dem Eckthore gegenüber weiter fort u. s. w. Das gegenüber weist darauf hin, daß die Meßschnur nunmehr über die früheren Dimensionen der Stadt hinausgeht. עַל, über, Hitzig fälschlich: gegen oder an ihn hin, zeigt, daß der Hügel Gareb mit in den Umfang der neuen Stadt gehört. Aus dem früher Bemerkten geht hervor, daß die sonst nirgends vorkommenden Oerter, der Hügel Gareb und Goah, an der Westseite gelegen seyn müssen, und zwar Gareb an der Nordwestseite*), Goah an der Südwestseite. גָּרֵב heißt nur der Aussätzige und der Hügel des Aussätzigen kann nur der Hügel seyn, wo sich die Aussätzigen aufhielten. Diese nämlich mußten schon im zweiten Jahre des Auszuges außerhalb des Lagers sich aufhalten (vgl. Num. 5, 3: „aus dem Lager sollt ihr sie senden, und nicht sollen sie verunreinigen ihr Lager, worin ich unter ihnen wohne"), und dieß Gesetz wurde so strenge gehandhabt, daß auch Mose's Schwester aus dem Lager fortgeschafft wurde. Nach dem Einzuge in Canaan wurde, was im Gesetze in Bezug auf das Lager bestimmt worden, auf die Städte übergetragen, vgl. noch Levit. 13, 46: „alle Tage, da er den Aussatz hat, soll er unrein seyn; allein soll er wohnen; außerhalb des Lagers sey seine Wohnung". Luc. 17, 12. Selbst Usias konnte davon nicht loskommen; er wohnte außerhalb der Stadt im Beth Chofschit,

---

*) Nach Krafft, zur Topographie Jerus. S. 158 kann der Lage von Gareb nur der Hügel Bezetha entsprechen, der durch die dritte Mauer des Agrippa zur Stadt hinzugefügt wurde.

2 Kön. 15, 5, was man gewöhnlich erklärt durch: Krankenhaus, statt durch: Haus der Freilassung, Ort, wo diejenigen wohnten, die der Herr manumittirt hatte, die nicht mehr zu seinen Knechten gehörten, vgl. zu Ps. 88, 6. Auch im Reiche Israel war man — ein Beweis aus unzähligen gegen die gangbare Ansicht von dem religiösen Zustande dieses Reiches und von seinem Verhältnisse zum Mosaischen Gesetze — in der Handhabung dieser Mosaischen Verordnung so strenge, daß selbst während der Belagerung Samarias die Aussätzigen den ihnen angewiesenen Ort vor dem Thore nicht verlassen durften, 2 Kön. 7, 3. — Zur tieferen Ergründung unserer Stelle ist es nun unerläßlich, daß wir den Grund jener Verordnung aufsuchen. J. D. Michaelis (Mos. R. 4. §. 210, wo sich über den Aussatz weniger Wahres findet, wie selbst in des ehrlichen Büchners Concordanz) ist mit der Antwort gleich auf dem Reinen, so sehr, daß er jede andere Ansicht nicht der Erwähnung für werth hält. Weil ihm die zeitlichen Zwecke die höchsten sind, so setzt er sie überall auch bei dem Gesetze des heiligen Gottes voraus; die Anordnung ist ihm eine gesundheitspolizeiliche; sie soll vor der Ansteckung bewahren. Das wäre nun aber eine Härte gegen die Kranken, die durch die Liebe zu den Gesunden um so weniger entschuldigt würde, da der Aussatz, wenn überhaupt, doch nur sehr schwer, und nie durch eine einzelne Berührung (Michaelis selbst bemerkt: die fleischliche Vermischung ausgenommen, kann man sicher seyn) ansteckt. In noch grellerem Lichte muß diese Härte gegen die Kranken erscheinen, und bis zur Lächerlichkeit steigert sich die Fürsorge für die Gesunden, wenn wir die andern Bestimmungen über die Aussätzigen hinzunehmen. Sie mußten mit zerrissenen Kleidern, entblößtem Haupte und verhülltem Kinne einhergehen, und jedem, der ihnen zu nahe kam, zurufen, sie seyen unrein. Daß diese Bestimmungen nicht die Verhütung der Ansteckung zum Zwecke haben können, gesteht Michaelis selbst, „allein — be-

merkt er — der Aussätzige soll auch Niemandem durch den wirklich häßlichen Anblick Ekel, oder, wenn er ihn gar unvermuthet berührt, Schrecken verursachen". Solche sentimental-unbarmherzige Schonung der zarten Nerven läßt sich doch sonst nicht gerade im Gesetze wahrnehmen, das alle Verhältnisse des Nächsten zum Nächsten nach dem Grundsatze ordnet: du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst. Ferner, aus medizinischen oder polizeilichen Gründen läßt sich das mit dem Gesetze über den Aussatz bei Menschen eng zusammenhängende Gesetz vom Aussatz der Kleider und der Häuser nicht erklären. Der Grund, den Michaelis für das Gesetz in Betreff der Kleider anführt, ist von der Art, daß auch die rafinirtesten Politiker noch nicht an ein ähnliches Gesetz gedacht haben. Der Aussatz an den Häusern, nach ihm der nicht ansteckende Salpeterfraß, soll Mose so verhaßt gewesen seyn, daß er, aus Fürsorge für die Gesundheit des Besitzers und die darin liegenden Waaren, sie ganz niedergerissen haben will. Bei uns aber, bemerkt er, würde das Mosaische Gesetz nicht passend seyn, weil wir viel Salpeter zum Schießpulver gebrauchen! Hätte Moses die hier zu Grunde liegende Ansicht von der Befugniß der Obrigkeit, — auch abgesehen von der Ungereimtheit der Maaßregel an und für sich, — so könnte er nicht göttlicher Gesandter seyn. Doch noch stärker wird die Unhaltbarkeit der Ansicht von Michaelis hervortreten durch die positive Begründung der unsrigen. Diese ist folgende: Der Aussatz ist das leibliche Abbild der Sünde; was daher an dem Aussätzigen gethan wird, geschieht eigentlich an dem Sünder; jeder Aussätzige war eine wandernde Predigt, eine laute Mahnung, sich unbefleckt zu erhalten von der Welt. Die Ausschließung der Aussätzigen aus dem Lager, aus der heiligen Stadt, lehrte im Bilde dasselbe, was mit eigentlichen Worten Johannes in der Apocal. 21, 27: Καὶ οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτὴν πᾶν κοινὸν καὶ ποιοῦν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος, und Paulus, Ephes. 5, 5: τοῦτο γὰρ ἴστε γινώσ-

κοντες, ὅτι πᾶς πόρνος, ἢ ἀκάθαρτος, ἢ πλεονέκτης — οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ, vgl. Gal. 5, 19. 21. Nun zeigt sich deutlich, was der Prophet will, wenn er den Hügel der Aussätzigen mit in die heilige Stadt aufnehmen läßt. Das bisher Unreine wird rein, das Reich Gottes thut nun den Sündern Gewalt an, während bisher die Sünder dem Reiche Gottes. — Nur von dieser Ansicht vom Aussatze aus erklärt es sich, wie grade der Aussatz so gewöhnlich als theokratische Strafe der Sünde vorkommt. Das Bild der Sünde ist zu ihrem Wiederscheine am geeignetsten; der Sünder vor Gott wird dadurch auch als Sünder vor den Augen der Menschen bezeichnet, daß er das Bild der Sünde vor den Menschen tragen muß. Gott sorgte dafür, daß gewöhnlich Bild und Sache vollkommen zusammentrafen, obgleich es gewiß auch Ausnahmen, Fälle gab, wo Gott den relativ Unschuldigen (bei einem vollkommen Unschuldigen, wenn es einen solchen gäbe, wäre dieß nicht möglich, außer bei Christo, der unsere Krankheit trug) nach weisen und heiligen Absichten das Bild der Sünde tragen ließ, z. B. bei solchen, die in Gefahr der Selbstgerechtigkeit standen. Als theokratische Strafe findet sich der Aussatz besonders bei solchen, die heimlich gesündigt, oder ihre Sünde mit einem guten Scheine umgeben haben, der sie vor Menschenaugen nicht als solche erscheinen läßt, z. B. bei Mirjam, bei Usias, bei Gehasi 2 Kön. 5, 27. Im Gesetze wird mehrfach vor ihr gewarnt, z. B. Deut. 24, 8, und David wünscht 2 Sam. 3, 29, daß die Drohung des Gesetzes an dem Hause des gottlosen Joab in Erfüllung gehen möge. Wie auch der Häuseraussatz nur als Bild des geistigen Aussatzes in Betracht kommt, das zeigt die Verordnung Levit. 14, 49: „und er nehme, um das Haus zu entsündigen, zwei Vögel und Cedernholz und Carmesin und Ysop, V. 53 und versöhne so das Haus, daß es rein sey." Das Verfahren ist hier ganz dasselbe, welches bei der Sünde und dem Sünder

angewandt wurde, und da das Haus nicht sündigen kann, so folgt, daß hier nur von einer symbolischen Handlung die Rede seyn kann. — Goah kann in diesem Zusammenhange, in der Mitte zwischen unreinen Oertern, kaum etwas anderes seyn, als ebenfalls ein unreiner Ort, und sehr nahe liegt die Annahme, daß schon in dem Namen dieß Wesen sich ausspreche. Zu dieser Bedeutung kommt man nun leichter, als bei der gewöhnlichen Ableitung von גָּעָה, brüllen, eigentl. Partic. fem. die brüllende, bei der von Hiller S. 127 vorgeschlagenen von גָּוַע wie שׁוֹעַ von שָׁוַע. גָּוַע steht von gewaltsamem Tode nicht weniger, als von sanftem; so Num. 17, 27. 28 von einem Sterben, wie das der Rotte Korah, Datham und Abiram, vgl. Sach. 13, 8. Diese Ableitung angenommen also würde Goah, das Verscheiden, der Hügel*) des Verscheidens, ein passender Name des Ortes seyn, wo die Missethäter hingerichtet wurden. Schon Vitringa wirft zu Jes. 30, 33 die Vermuthung hin, Goah, גל גועתה, sey vielleicht identisch mit Golgotha, nimmt sie dann aber wieder zurück, weil die Evangelisten das Golgotha durch κρανίου τόπος erklären. Allein dieser Grund ist doch nicht entscheidend, der Ortsname konnte ja füglich, als das Aramäische herrschend wurde, eine neue Etymologie erhalten, etwa wie die Kirchenv. πάσχα von πάσχειν ableiten, und so dergl. vieles. Man hat schon früher darauf aufmerksam gemacht, daß die Benennung Schädelstätte etwas fremdartiges habe, da die Schädel ja nicht auf dem Richtplatze liegen blieben**); hat auch das:

*) Thenius, Anhang zu dem Comm. über die Bücher d. Könige S. 24: „גל bezeichnet in keinem Dialekte den natürlichen Felsenhügel, sondern lediglich zusammengehäufte Steine." Danach also wäre der Hügel ein künstlicher, ein Rabenstein.

**) Dieß Bedenken würde wegfallen, wenn man mit Thenius, und Krafft, S. 158, den Namen aus der schädelförmigen Gestalt des Hügels erklärt. Allein die Evangelisten wenigstens sind sämmtlich dieser Erklärung nicht gefolgt. Daß drei unter ihnen dem Namen die Griechische Erklärung

der Schädel, für die Schädelstätte befremdend, und das Auslassen des ל auffallend gefunden, was sich alles leicht erklärt, wenn die neue, der Sache nach mit der früheren übereinstimmende Bedeutung dem Worte nur angepaßt wurde. Aus der Lage läßt sich die Identität von Goah und von Golgotha wenigstens nicht bestreiten. Daß Golgotha als ein unreiner Ort außerhalb der heiligen Stadt lag, ist schon aus Hebr. 13, 12 gewiß, daß grade, wie Goah, an der Westseite, wird freilich nur von der Tradition bezeugt, vergl. Krafft S. 168 ff. Ritter Erdk. 16, 1 S. 422 ff. — Jetzt kommen wir zu dem Thale der Aeser und der Asche. Daß dieß das Thal Hinnoms sey, wird schon aus der Lage wahrscheinlich. Die Nord- und die Westseite ist schon abgethan; es bleibt also nur die Süd- und die Ostseite übrig. Das Thal Hinnom aber lag gegen Süden oder gegen Südosten von Jerusalem, vgl. Krafft S. 2. v. Raumer S. 269. Das Thal der Aeser wird hier unmittelbar verbunden mit allen Gefilden (s. v. a. alle übrigen) bis zum Bache Kidron, und also als ein Theil des Thales Kidron bezeichnet. Das Thal Hinnom aber war die südliche oder südöstliche Fortsetzung des auf der Ostseite sich hinziehenden Thales Kidron. Dazu kommt, daß wir in diesem Zusammenhange die Erwähnung des Thales Hinnom, die sonst fehlen würde, nothwendig erwarten müssen. Unter allen unreinen Orten um Jerusalem war dieß der unreinste. Kein größerer Sieg des Reiches Gottes über die Welt, als wenn dieser reinste Gegensatz der heiligen Stadt, dieses Bild der Hölle, in die heilige Stadt mit aufgenommen wird. Nur über den Grund der Benennung kann Zweifel stattfinden. פֶּגֶר, פְּגָרִים ist eine gemeine Bezeichnung der Leichname, Aas. Unter den 22 Stellen,

---

beifügen, Matth. 27, 33. Mrc. 15, 22. Joh. 19, 17, einer ihn ins Griechische übersetzt, Luc. 23, 33, führt darauf, daß er im Zusammenhange mit der vorliegenden Sache stand. Ganz entscheidend aber ist, daß drei Evangelisten den Namen durch Schädelstätte κρανίου τόπος erklären.

an denen es vorkommt, ist keine einzige, wo es sich auf entschlafene Gerechte bezieht. Es steht von Thierleichen, von den Götzen, Lev. 26, 30, von den Leichnamen derer, welche der Herr geschlagen in seinem Zorne und Grimm, Jerem. 33, 5. 1 Sam. 17, 46. Am. 8, 3. Nah. 3, 3. Jes. 66, 24, von solchen, die im Tode gleich den Thieren behandelt werden, Jerem. 41, 9. Hienach fallen von selbst Meinungen, wie die Venemas, weg, welcher annimmt, das Thal habe den Namen geführt als der öffentliche Kirchhof der Stadt. Es bleibt aber doch noch Spielraum für eine Verschiedenheit der Auffassung übrig. Man kann unter den פְּגָרִים die Thierleichen verstehen — das Thal Hinnom der Schindanger der Stadt. Daß es diese Bestimmung nach der Verunreinigung durch Josias 2 Kön. 23, 10 erhalten, ist an sich wahrscheinlich und die gewöhnliche Annahme *). Es fehlt aber nicht an deutlichen Spuren, daß das Thal schon in früherer Zeit diesem Gebrauche diente. Jes. 30, 33 heißt es in Bezug auf die Assyrer: „denn längst ist Thophet bereitet (Gesen., ohne Grund das Nom. propr. in ein Appell. verwandelnd: die Brandstätte), auch dem Könige ist es zugerichtet, tief und breit gemacht; sein Scheiterhaufen hat Feuer und Holz in Menge." Diese Stelle setzt voraus, daß schon damals das Thal Hinnom oder Thophet (eigentlich nur ein Theil desselben, der aber zuweilen für das Ganze gesetzt wird) diese Bestimmung hatte, daß in ihm fortwährend Scheiterhaufen rauchten, auf denen die Aeser der Thiere verbrannt wurden. Solch ein Schindanger und Rabenstein ist schon bereitet für die Aeser der wider Gott frevelnden Assyrer. Schon allein das Vorhandenseyn des Namens Thophet, Abscheu, Gräuel, zeugt für die unreine Bestimmung. Die zweite Stelle ist Jes. 66, 24. Außerhalb der heiligen Stadt, an dem Orte, wo früher die Aeser der

*) Vergl. das B. Kosri, p. 72. Buxt.: Gehenna locus erat notus prope Hieros., vallis scil., in qua ignis nunquam extinctus fuit, et ossa immunda, morticina et reliquas res immundas comburebant.

Thiere lagen, liegen jetzt die Leichname der Frevler; wie früher diese, so sind jetzt sie eine Speise zugleich der Würmer und des Feuers. Freilich, sehr scheinbar ist der Einwand Vitringas, es lasse sich nicht denken, daß die Götzendiener einen so unreinen Ort gewählt haben sollten. Allein ein solcher Wahrscheinlichkeitsgrund ist nicht vermögend, bestimmte Zeugnisse zu entkräften, und derselbe läßt sich auch, was uns hier zu weit führen würde, wohl beseitigen. Man kann aber auch annehmen, daß der Prophet auf seine eignen Aussprüche 7, 31 und 19, 4 ff. zurücksieht, und daß unter פגרים hier die Leichname der dem Untergange bestimmten Frevler zu verstehen seyen, die eben auf dem Schindanger begraben werden sollen. Doch liegt diese Beziehung zu fern, und richtiger sagt man gewiß, die Qualität des Thophet als Schindanger bilde die gemeinsame Basis jener Stellen und der unsrigen. — Daß übrigens das Thal Hinnom wirklich gemeint sey, das erhellt außer den schon angeführten Gründen noch aus einem grammatischen. Der Artikel in העמק verbietet, dasselbe als mit dem Folgenden im Stat. constr. stehend zu betrachten. Man muß übersetzen: und das ganze Thal, (nämlich das Thal) der Aeser und der Asche. Der Ort wird also erst ohne weiteren Beisatz als: das Thal, bezeichnet, und erst nachträglich folgt eine nähere Bestimmung. Grade das Thal Hinnom aber wird bei Jerem. 2, 23 als das Thal κατ' ἐξ. bezeichnet, das zum Thale Hinnom führende Thor als das Thalthor, Neh. 2, 13. 15 (vgl. zu Sach. 11, 13). — In Bezug auf דֶּשֶׁן bemerkt schon Gousset lex. p. 368: observa de solis cineribus et eorum remotione usurpari vocabula דֶּשֶׁן et דִּשֵּׁן. Diese Bemerkung wird durch jede eingehende Prüfung der betreffenden Stellen bestätigt; nie kommt דֶּשֶׁן und דִּשֵּׁן anders vor, als von der Asche der Opferthiere, vgl. Levit. 1, 16. 6, 3. 4. 1 Kön. 13, 5. Num. 4, 13. Ex. 27, 3. Falsch ist daher die Ableitung der Bedeutung Asche von der Grundbedeutung

Fett, welche Winer u. A. geben, cinis = pinguefactio agrorum. Vielmehr wurde auch verbranntes Fett noch als Fett betrachtet; die Fettasche ist ja das Ueberbleibsel, שְׁאֵרִית, des Fettes. Durch diese Wortbestimmung wird uns die Erklärung sehr erleichtert. Es heißt Levit. 6, 3. 4: „Und er (der Priester nach dargebrachtem Brandopfer) zieht aus die Kleider und zieht andere Kleider an, und bringt heraus die Asche außerhalb des Lagers an einen reinen Ort." Nach dieser Bestimmung galt die Asche der Opferthiere relativ für unrein. Der Priester muß die heiligen Kleider aus- und gemeine Kleider anziehen, und sie außerhalb des Lagers, nachher außerhalb der heiligen Stadt, hintragen. So wurde also die Asche im Gegensatze gegen die Opfer selbst als der trübe Niederschlag betrachtet, der sich bei allem findet, was Menschen im Verhältniß zu Gott thun, als das Bild der sündigen Befleckung, welche allen, auch den besten Werken, der edelsten Erhebung des Herzens beiwohnt. Wenn nun der Ort, wo die Asche hingeworfen wird, in den Umfang der heiligen Stadt aufgenommen werden, dem Orte der Darbringung der Opfer an Heiligkeit gleich werden soll, was kann dadurch wohl anders bezeichnet werden, als eine durch die reichere Mittheilung des Geistes bewirkte Ueberwältigung des Unheiligen durch das Heilige, des Irdischen durch das Göttliche? Ganz analog ist es, wenn Sacharja mit dem Symbole der Heiligkeit, welches früher nur der Hohepriester trug, in der Zukunft die Pferde durch den Herrn geschmückt werden läßt, vgl. zu C. 14, 20. Gegen die gegebene Erklärung könnte man nur das eine einwenden: da nach dem Gesetze die Opferasche an einen reinen Ort gebracht werden sollte, weil auch das an sich Unreine, was einst in Verbindung mit dem Reinsten und Heiligsten gestanden, nicht mit dem schlechthin und gemein Unreinen vermengt werden darf, so lasse sich nicht denken, daß das Thal Hinnom dieser Bestimmung gedient habe. Allein dagegen ist zu bemerken, daß eigentlich nicht

dieses ganze Thal unrein war, sondern nur der Ort Thophet in ihm, und daß das Ganze nur deshalb zuweilen als unrein bezeichnet wird, weil es diesen unreinsten unter allen unreinen Orten in sich schloß, vgl. 7, 31. 32, 35. 2 Kön. 23, 10. — Daß die שְׁרֵמוֹת bis zum Bache Kidron identisch sind mit den 2 Kön. 23 erwähnten Gefilden des Kidron, שַׁדְמוֹת קִדְרוֹן, ist keinem Zweifel unterworfen. Sehr zu bezweifeln aber ist die Richtigkeit der gewöhnlichen Annahme (nach dem Vorgange von Kuypers, ad varia V. T. loca in der syll. dissertt. sub praes. Schultens. et Schröderi t. 1. p. 537), daß שְׁרֵמוֹת dem שְׁדֵמוֹת gleichbedeutend sey. Wäre dieß, so läßt sich nicht denken, warum Jerem. das gewöhnliche Wort gegen ein ungewöhnliches, sonst nicht vorkommendes vertauscht haben sollte. Die Jerem. so beliebten Vertauschungen ähnlich klingender, besonders nur durch einen Buchstaben, und ganz besonders durch ד und ר, von einander verschiedener Wörter, sind bei ihm immer bedeutsam *). Können wir nun auch die Bedeutung des שְׁרֵמוֹת nicht mit Sicherheit auffinden, so scheint doch das festzustehen, daß dieß Wort ein solches war, welches das Wesen dieser Orte genauer bezeichnete, wie das gangbare Nom. propr., welchem ohne tieferen Grund etwas anderes zu substituiren, ungehörig seyn würde. Man vgl. nur das הר המשחית selbst in der einfachen historischen Prosa vom Oelberge 2 Kön. 23, 13. Die leichteste Annahme ist aber folgende. Alle Bedeutungen der Verba شرم, سرم und صرم im Arab. laufen in der des Abschneidens zusammen. Hiernach sind שְׁרֵמוֹת, Plur. des Fem. von dem Adj. שָׁרֵם, loca abscissa, Orte, die (von der heiligen Stadt) abgeschnitten und ausgeschlossen sind, äußerlich (Aq. προάστεια) und zugleich in-

---

*) Vgl. Küper Jerem. p. XIV u. 43, meine Schrift über Bileam S. 170.

nerlich. So erhalten wir einen treffenden Gegensatz des gegenwärtigen Wesens und der künftigen Bestimmung. Das jetzt vom Heiligen scharf Abgeschnittene wird dann Heiligthum, קֹדֶשׁ. Uebrigens erhellt aus 2 Kön. 23, daß die Gefilde des Kidron unrein waren. Dorthin, als an einen unreinen Ort, brachte Josias alle Gräuel der Abgötterei und verbrannte sie daselbst, vgl. V. 4. (Josias ließ alle Geräthe, die gemacht worden dem Baal und der Aschera, herausbringen aus dem Tempel): „und er verbrannte sie außerhalb Jerusalems in deu Gefilden des Kidron." V. 6: „Und er brachte heraus die Aschera aus dem Hause des Herrn außerhalb Jerusalems zum Bache Kidron, und er verbrannte sie im Thale Kidron, und warf ihren Staub auf das Grab der Söhne des Volkes." Diese letzteren Worte (die Leute des Volkes = der Pöbel, der vornehme und geringe, der sich durch die Abgötterei befleckt hatte, vgl. 2 Chron. 34, 4: und er streute den Staub auf die Gräber derer, die ihnen geopfert") lassen uns vielleicht die Ursache der Unreinigkeit dieser Gefilde errathen. Sie dienten den Anhängern des Molochcultus zur Grabstätte, welche gern in der Nähe ihres im benachbarten Thophet wohnenden Götzen ruhen wollten, was sich um so leichter erklärt, da die dem Götzen dargebrachten Opfer, wie sich sehr wahrscheinlich machen läßt, großentheils Todtenopfer waren. — קֹדֶשׁ לַיהוָה bezieht sich auf alles in unserm Verse Genannte zusammen. In Bezug auf die letzten Worte vgl. zu Sach. 14, 11.

Cap. 33, 14—26.

Noch vor der Zerstörung, aber im Angesicht derselben, während der Prophet sich im Vorhofe des Gefängnisses befand, wurde ihm, außer der in C. 32 enthaltenen, auch diejenige Offenbarung

zu Theil, von der unser Abschnitt einen Bestandtheil bildet. Es kann auffallen, daß dem Propheten im Eingange die Offenbarung großer, ihm unbekannter Dinge verheißen wird, um die er sich durch Anrufung Gottes zu bewerben habe, während doch die folgende Verkündung kaum ein hervorstechendes eigenthümliches Moment enthält. Dieß erklärt sich aber leicht, wenn nur ins Auge gefaßt wird, daß die Schrift durchgängig ein todtes Wissen nicht als Wissen gelten läßt, daß die Hoffnung der Wiederherstellung an dem natürlichen Menschen, in dem Propheten, wie in allen Gläubigen, einen Feind hatte, der sie verdunkeln und zu vernichten strebte, daß daher die Verheißung derselben immer neu, das Wort Gottes stets groß und erhaben war. In dem ersten Theile der Offenbarung nun wird, nachdem die Zerstörung als unvermeidlich dargestellt, und also alle menschliche Hoffnung abgeschnitten worden, die Wiederherstellung mehr in allgemeinen Ausdrücken geschildert. Im zweiten Theile begegnet der Herr besonders einem doppelten speciellen Kummer der Gläubigen. Die Zeit nahte heran, wo Davids Stamm aufs Tiefste erniedrigt, wo jede Spur seiner früheren Herrlichkeit getilgt werden sollte. Mit ihm schienen die Hoffnungen des Volkes zu Grabe getragen zu werden. Gott selbst hatte diesen Stamm für den Vermittler aller der Gnaden erklärt, die er als König seinem Volke zu erweisen versprochen. Wo blieben nun die Gnaden, wenn der Kanal zerstört worden, durch welchen sie dem Volke zuflossen? Der Tempel, durch Schuld des Volkes in eine Räuberhöhle verwandelt, sollte zerstört werden. An die Existenz des Tempels war aber die Existenz des Levitischen Priesterthums gebunden. Und ging dieß zu Grunde, wo blieb dann die Vergebung der Sünden, welche im Gesetze an die Vermittelung des Levitischen Priesterthums geknüpft war? Diesen Sorgen und Aengsten begegnete nun der Herr also, daß er erklärt, in beider

Beziehung werde das Vergehen ein Entstehen seyn, aus dem Tode das Leben hervorgehen.

Die Aechtheit dieses Abschnittes ist nach dem Vorgange von Joh. D. Michaelis, der ihn in der Deutschen Uebersetzung in Klammern einschloß, von Jahn angegriffen worden, vaticc. Mess. p. II. p. 112 ff. *). Den inneren Grund führen wir für jetzt bloß an — die Beseitigung auf die Erklärung verschiebend — weil wir seiner bei der Widerlegung des äußeren Grundes bedürfen. Jahn faßt ihn S. 121 in folgenden Worten zusammen: argumentum repugnat omnibus Jeremiae et omnium aliorum prophetarum vaticiniis; quae omnia in unico post exilium venturo Davide subsistunt, nec ullum ejusdem successorem, multo minus tantam posterorum Davidis et Levitarum multitudinem memorant, quae sub specie beneficii promittitur, reapse autem populo, cujus sumtibus laute alenda fuisset, gravissimam creasset molestiam. Der äußere Grund ist das Fehlen des Abschnittes in der Alex. Version. Indem man nämlich von der in die Luft gebauten Hypothese einer doppelten Recension der Weissagungen des Jeremias ausgeht, glaubt man durch die Auslassung in der Alex. Version berechtigt zu seyn, anzunehmen, daß er in der Recension, welcher die LXX. folgten, nicht enthalten war. Nun sind aber die Beweise dafür, daß die LXX. manches nicht Uebersetzte in ihren Handschriften nicht vorfanden, höchst ungenügend. Wo notorisch Nachlässigkeit, Unkenntniß, Willkühr, gänzlicher Mangel an Klarheit über die Aufgabe eines Uebersetzers herrscht, da sind Schlüsse übel angebracht, welche von alledem das Gegentheil voraussetzen (vgl. z. B. die Schlüsse bei Jahn S. 116 ff.). Können wir manchmal den Grund nicht auffinden, der die LXX. zur Auslassung bewog, falls sie das Ausgelassene im Texte vorfanden, was wird dadurch bewiesen? Können wir dieß von vornherein anders erwarten, da wir uns auf dem Gebiete des Zufalls und Einfalls befinden? Es reicht vollkommen hin, daß wir bei einer Menge von Stellen die schlechten Gründe nachweisen können, welche sie zur Auslassung, Aenderung, Umstellung bewogen, weil diese eben zeigen, daß wir uns auf dem Gebiete des Zufalls und Einfalls befinden, wo es unvernünftig ist, überall Grund zu verlangen. Zu diesen Stellen gehört nun aber auch die unsrige, so daß, selbst angenommen, der Grund der Abweichung liege zuweilen in einer abweichenden Recension, unsere Stelle nicht dahin gerechnet, und daher aus ihrer Auslassung nichts gegen ihre Aechtheit geschlossen werden kann. Es bietet sich hier ein doppelter Grund dar. 1. Bedeutende Bestandtheile unserer Weissagung sind schon früher vorgekommen, V. 15 und 16 fast wörtlich,

*) Ihnen haben sich Movers angeschlossen, der V. 18 und V. 21—24 für spätere Interpolation erklärt, de utriusque recens. Jerem. indole S. 41 (vgl. dagegen Küper S. 173, Wichelhaus de Jerem. versione Alex. S. 170) und Hitzig, nach dem der ganze Abschnitt V. 14—26 aus „einer Reihe einzelner Zusätze aus späterer Zeit" bestehen soll.

C. 23, 5. 6, V. 20. 25 dem Gedanken nach ganz, den Worten nach zum Theil übereinstimmend C. 31, 35—37. Daß die LXX. manchmal das früher vorgekommene, unfähig den tieferen Grund der Wiederholung einzusehen, und ihre eigene incogitantia auf den Propheten übertragend, bloß deshalb ausließen, steht fest. 2. In demjenigen, was unserer Stelle eigenthümlich ist, mußte grade der Hauptgedanke, derselbe, den J. D. Michaelis und Jahn gegen die Aechtheit geltend machen, den zur tieferen Auffassung unfähigen LXX. höchst anstößig seyn. Eine Vermehrung der Leviten und des Geschlechtes David, wie die Sterne des Himmels und der Sand am Meer, ist ein Gedanke, von dem man den Propheten befreien muß, er mag ihn gehabt haben oder nicht. Die Auslassung bei den Alexr. zeigt also weiter nichts, als daß es schon 2000 Jahre vor J. D. Michaelis und Jahn, Hitzig und Movers solche gab, welche sich in den Text ebenso wenig zu finden wußten, wie diese.

V. 14. Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, und ich erfülle das gute Wort, das ich geredet zum Hause Israel und vom Hause Juda. Man kann das gute Wort allgemeiner fassen von allen Gnadenverheißungen Gottes an Israel, im Gegensatze gegen das böse Wort, die Drohungen, welche bis jetzt an Israel erfüllt worden, vgl. 1 Kön. 8, 56, wo Salomo in dem Einweihungsgebete spricht: „gepriesen sey der Herr, welcher gegeben Ruhe seinem Volke Israel nach allem, was er geredet; nicht ist gefallen (das Gegentheil des קוּם) ein Wort von allem seinem Worte, dem guten, das er geredet durch Mosen, seinen Knecht". In Deut. C. 28 werden das Wort, das gute, und das Wort, das böse, zusammengestellt, das erste von V. 1—14, gesegnet, dann nachher, verflucht. Der Mittelpunkt und Kern dieses guten Wortes war dann die Verheißung an David, durch dessen gerechten Sproß alle Verheißungen an Israel ihre Enderfüllung finden sollten. Man kann aber auch annehmen, daß der Prophet durch das gute Wort diese Verheißung an David, wie sie von ihm C. 23, 5. 6 wiederholt worden, speciell bezeichne. Diese letztere Annahme ist wohl vorzuziehen, da in V. 15. 16 jene Wiederholung angeführt, und

V. 17 auf die Grundverheißung hingedeutet wird. Daß der Wechsel des אל und על bedeutsam ist — Juda als Object der Heilsverkündung, weil das Heil von den Juden kommt — zeigt V. 15. 16, wo nur von solchem die Rede, was zunächst Juda angehört, so daß Israel nur in die Gemeinschaft des zunächst ihm bestimmten Heiles aufgenommen wird. V. 15. 16. In diesen Tagen und zu dieser Zeit werde ich hervorsprossen lassen David einen gerechten Sproß, und er schaffet Recht und Gerechtigkeit im Lande. In diesen Tagen wird Juda mit Heile begabt und Jerusalem wohnet sicher, und dieß ist der Name, den man ihr geben wird, der Herr unsere Gerechtigkeit. Absichtlich wird hier die Verheißung in der früheren Form wiederholt, um zu zeigen, daß sie noch lebe, daß der ganze Widerstreit des Sichtbaren nicht vermöge sie zu nichte zu machen, daß sie auch im Angesichte der Zerstörung, der tiefsten Erniedrigung der Davidischen Familie, noch Recht behalte. Dem הקימתי wird hier das passendere אצמיח substituirt, weil die dort stattfindende Beziehung auf Jojakim wegfällt. Für das dortige Israel steht hier Jerusalem, weil gerade Jerusalems Wiederherstellung aus der in V. 4 ff. geschilderten Zerstörung den Gläubigen so schwer zu glauben war. Aus gleichem Grunde legt der Prophet denselben Namen, welchen dort dem Sproß Davids, hier Jerusalem bei. Dieselbe Stadt, welche jetzt noch unter Gottes Zorne seufzt, soll dereinst noch vom Herrn mit Gerechtigkeit begabt werden.

V. 17. Denn also spricht der Herr: nicht soll ausgerottet werden David ein Mann, sitzend auf dem Throne des Hauses Israel. Den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gibt Calvin treffend also an: locutus est proph. de restitutione ecclesiae; eam doctrinam nunc confirmat, quia promittit regnum una cum sacerdotio perpetuum fore. Continebatur autem salus populi duabus istis partibus. Nam

sine rege erant veluti corpus truncum aut mutilum; sine sacerdote mera erat dissipatio. Nam sacerdos erat quasi medius inter deum et populum, rex autem repraesentabat dei personam. Das: nicht soll ausgerottet werden u. s. w., ist einfache Wiederholung der Verheißung an David, in der Form, in der sie von David selbst in der Anrede an Salomo kurz vor seinem Tode 1 Kön. 2, 4 und nachher zweimal von Salomo, 1 Kön. 8, 25, 9, 5 angeführt wird. Daß das לא יכרת nicht eine vollkommen ununterbrochene Reihenfolge bezeichnet, daß es nur den Gegensatz gegen ein Abbrechen für immer bildet, erhellt schon in der Grundverheißung daraus, daß Gott sich die Bestrafung der einzelnen abtrünnigen Glieder des Davidischen Stammes vorbehält, bei Jeremias aus der häufig wiederholten Ankündigung der gänzlichen Erniedrigung desselben. V. 18. Und den Levitischen Priestern soll nicht ausgerottet werden ein Mann vor mir, darbringend Brandopfer und anzündend Speisopfer und verrichtend Schlachtopfer alle Tage. Zum richtigen Verständniß dieser Worte ist nothwendig das Zurückgehen auf ihre Veranlassung erforderlich. Der Trost erhält seine Erklärung nur aus dem Schmerze. Der Prophet hat es hier nicht etwa mit Gliedern des Stammes Levi zu thun, welche über den Verlust der Prärogativen ihres Stammes trauerten; wäre dieß, so würde der Buchstabe festgehalten werden müssen; denn nur, wenn dieser beibehalten wird, kann die Verheißung Trost für solchen Schmerz gewähren. Seine Tröstungen sind vielmehr für alle Gläubigen bestimmt, die über die Vernichtung des Verhältnisses zu Gott klagten, das bisher durch Vermittelung des Stammes Levi bestand. Blieb nun das Verhältniß nur bestehen, so lag ihnen wenig daran, ob es wie bisher durch den Stamm Levi realisirt wurde. So wie nun der Schmerz, so faßt auch der Trost einzig und allein die Sache ins Auge. Israel behält auch ferner den freien Zugang zu seinem

versöhnten Gott, das ist der Grundgedanke. Alles nun, wodurch sich dieser Gedanke geschichtlich bewährte, in welcher Form dieß auch seyn mochte, ist als unter ihm begriffen zu betrachten. So erhalten wir eine dreifache Erfüllung. 1. In den Zeiten nach der Rückkehr aus dem Exil bewährte sich der Trost in der Form, in der er hier ausgesprochen wird. Daß Gott die Wiedererbauung des Tempels zuließ und beförderte, war eine thatsächliche Erklärung der Wiedereinsetzung des Levitischen Priesterthums in sein Mittleramt. 2. Die höchste Realisirung der Idee des Levitischen Priesterthums geschah durch Christum, der, als Hoherpriester und Mittler, seines Volkes Sünden trug, die Uebelthäter vertrat, in dem das Levitische Priesterthum unterging, wie das Samenkorn im Halme. 3. Durch Christum wurden die Gläubigen selbst Priester, erhielten den freien Zugang zum Vater. — Daß wir mit Recht diese Unabhängigkeit des Gedankens von der Form behaupten, das erhellt aus folgenden Gründen: 1. Der Prophet ist so durchdrungen von dem Gedanken der die Herrlichkeit des alten Bundes weit überstrahlenden Herrlichkeit des neuen, daß schon von vornherein nicht angenommen werden darf, er habe bei dem Priesterthume eine ewige Dauer der bisherigen dürftigen Form erwartet. Nur das Wesen ist ihm das bleibende. Man vgl. nur den Abschnitt C 31 V 31 ff. Wie geflissentlich hebt er hier den Gedanken hervor, daß der neue Bund nicht seyn werde wie der alte, wie weist er vom Schatten hin auf den Leib! Besonders aber ist in dieser Beziehung C. 3, 16 ins Auge zu fassen. Dort wird das Aufhören der früheren Dignität der Bundeslade in den stärksten und wiederholtesten Ausdrücken angekündigt. Wie mit der Bundeslade der Tempel, das Levitische Priesterthum, der ganze Opfercultus in der allerengsten, unzertrennlichsten Verbindung stehe, so daß mit ihr alles dieses fallen muß, sahen wir schon. 2. Einen wichtigen Beweis liefert hier V. 22, der als eine Erklärung des Propheten selbst darüber, wie

er verstanden werden will, betrachtet werden muß. Hier nun wird als Bestandtheil der in unserem Verse verheißenen beständigen Annahme des Stammes Levi die Verwandlung aller Nachkommen Abrahams in Leviten verheißen. Dieß zeigt, daß auch in unserm Verse die Leviten nicht als fleischliche Nachkommen Levi's, sondern nur in Bezug auf ihren Beruf und ihre Bestimmung in Betracht kommen können. 3. Als der älteste und authentische Ausleger des Jeremias ist Sacharja zu betrachten. Bei ihm nun, der die Beseitigung derselben Sorge, welcher Jeremias hier begegnet, sich besonders angelegen seyn läßt, treten die beiden ersten unter den drei bei Jeremias in der Einheit der Idee befaßten Momenten gesondert hervor, doch also, daß die verbindende Einheit der Idee darüber nicht zurücktritt. Cap. 3 versichert Gott dem Volke, er wolle, ungeachtet der Größe seiner Sünden, nicht nur nach wie vor das Amt des Hohenpriesters bestehen lassen, und seine Vermittelung annehmen, sondern auch dereinst den wahren Hohenpriester senden, der eine vollkommne, immerwährende Versöhnung stiften werde. In V. 8 werden der Hohepriester und seine Collegen im priesterlichen Amte als Vorbilder Christi bezeichnet, insofern als dieser, die Verzweifelung des Volkes an Gottes Gnade aufs tiefste beschämend, die von jenen nur unvollkommen gewährte Entsündigung und Versöhnung vollkommen bewirken werde. In Cap. 4 wird der priesterliche Stand neben dem königlichen als eins der beiden Oelkinder, der beiden Gesalbten des Herrn, deren Salbung immer bleibe, bezeichnet, und daß auch hier nur der Schatten dem Levitischen Hohenpriesterthum, der Leib Christo angehöre, zeigt C. 6, 13, wo der Messias als der wahre Hohepriester und König zugleich erscheint. 4. Es fehlt auch sonst nicht an sicheren Beispielen, in denen nur die Idee des Priesterthums ins Auge gefaßt, von der eigenthümlichen Form seiner Erscheinung unter dem A. B. abgesehen wird. Dahin gehört Jes. 61, 6, wo es in Bezug auf ganz Israel heißt:

„und ihr werdet Priester Jehovas genannt werden, Diener unseres Gottes wird man euch sagen“. Hier wird die Verwandlung von ganz Israel in den Stamm Levi angekündigt; denn daß man nicht etwa geltend machen dürfe, daß hier nur im Allgemeinen von Priestern, bei Jerem. von Levitischen Priestern die Rede sey, zeigt die zweite Stelle C. 66, 21: „Und auch aus ihnen will ich nehmen zu Levitischen Priestern, spricht der Herr“. Ob man, was das Richtige ist, vgl. S. 398, das: aus ihnen, hier auf die bekehrten Heiden bezieht, wie Vitringa und Gesen., oder auf die in der Verbannung befindlichen Israeliten, macht für unsern Zweck keinen Unterschied. Denn auch wenn man die letztere Beziehung annimmt, so ist doch das gewiß, daß zu Levitischen Priestern solche genommen werden sollen, die nicht von Levi abstammten. Außerdem fand kein Nehmen, keine besondere göttliche Gnade statt. Ein ideales Priesterthum neben dem gewöhnlichen kennt schon das Gesetz, Ex. 19, 6 und ein solches tritt uns auch in Ps. 99, 6 entgegen, vgl. meinen Comm. zu d. St. — Nachdem wir also den Sinn der auf das Levitische Priesterthum bezüglichen Verheißung bestimmt haben, wird es nicht schwer seyn, auch bei der Verheißung in Bezug auf den Stamm David das Richtige zu treffen. Auch hier findet ein dreifaches Moment statt. 1. Sie bewährte sich in den Zeiten unmittelbar nach dem Exil, wo Serubabel, ein Sproß des Davidischen Stammes, Vermittler der Gnaden wurde, die Gott als König seinem Volke zuwandte. In gewissem Sinne gehört auch diejenige Gnade hieher, die Gott später in seiner Eigenschaft als König durch bürgerliche Obern dem Volke erwies, die nicht aus dem Davidischen Stamme waren. Denn da dem Davidischen Stamme für immer die Herrschaft übertragen war, so können diese nur als in ihn hineingepfropft, als Stellvertreter und Viceregenten betrachtet werden — ungefähr so, wie der Segen, der dem Volke durch des Nichtpriesters Samuel Priesterthum zu Theil

wurde, als mitbegriffen zu betrachten ist unter die Verheißung in Bezug auf das Aharonitische Priesterthum. Was Gott durch jene Obern gewährte, das geschah ja nur um des Davidischen Stammes willen, der für immer zum Canal seiner königlichen Segnungen bestimmt war. Wäre das Reich Davids zu Ende gewesen, so würde er auch diese Regenten und das ihnen ertheilte Heil dem Volke nicht gegeben haben, wie dieß die Vergleichung der Zeiten nach der Thronbesteigung des großen Helden aus Davids Stamme deutlich zeigt, wo, weil keine Repräsentation des nun wieder in alle Ewigkeit selbstregierenden Davidischen Stammes mehr stattfinden kann, nun auch jede Spur der königlichen Gnade Gottes in Erweckung anderer Regenten wegfiel. An unserer Stelle aber würde die Aussonderung des im strengsten Sinne nicht dahin Gehörigen um so weniger passend seyn, da hier die Verheißung an David nicht in Beziehung auf ihn und in Beziehung auf sein Geschlecht betrachtet wird, sondern einzig und allein in Beziehung auf das Volk, da also hier die Erweisung der königlichen Gnade Gottes den Mittelpunkt bildet, der Stamm Davids nur insofern in Betracht kommt, als er zum Vermittler dieser königlichen Gnade bestimmt war. 2. Sie bewährte sich in Christo, und daß der Prophet diese Bewährung vorzugsweise im Auge hatte, zeigt V. 15 und 16. Beide Momente werden auch von Sacharja in C. 4 mit einander verbunden. 3. Sie bewährte sich in der Erhebung der ganzen wahren Nachkommenschaft Abrahams zur königlichen Würde durch Christum. Dieser stärkste Gegensatz gegen die Verzweifelung — die Verzweifelung: es ist kein König in Israel; der Trost: ganz Israel eitel Könige — wird in V. 22 ausdrücklich hervorgehoben. — Noch bemerken wir, daß man nicht etwa, wie gewöhnlich geschieht, übersetzen darf: den Priestern und Leviten, sondern, wie auch Jes. 66, 21, den Levitischen Priestern, vgl. die Beweisführung in Th. 3 der Beitr. S. 401 ff. Das: Levitische, wird hinzugesetzt, um den

Gedanken zu beseitigen, es sey hier vielleicht von Priestern im uneigentlichen Sinne die Rede, vgl. S. 399; es dient also demselben Zwecke wie das: er herrscht als König, in C. 23, 5. — In Bezug auf die Opfer darf man nicht etwa mit den älteren Ausll. annehmen, es sey hier gradezu von geistlichen Opfern die Rede, vielmehr ist das Richtige, daß der Prophet das Wesen in seiner bisherigen Form darstellt, in und mit der es nun bald für eine Zeitlang verloren gehen sollte, ohne, da er es allein mit dem Wesen zu thun hat, irgend etwas darüber auszusagen, ob dieß Wesen in Zukunft wieder in derselben Form erstehen, und ob es für immer fortbestehen sollte. Die Geschichte bejahte das erstere und verneinte das zweite, und daß auch der Prophet dasselbe auf Befragen verneint haben würde, geht aus C. 3, 16 hervor. Wie sehr man übrigens schon unter dem A. B. bei den Opfern Wesen und Form von einander zu scheiden, die letztere als das bloß Zufällige zu erkennen wußte, das zeigen Stellen, wie Hos. 14, 3: „nehmet mit euch Worte, und kehret zurück zum Herrn und sprechet zu ihm: alle Schuld nimm und gib Gutes, und vergelten wollen wir dir Stiere, unsere Lippen". Hier erscheint als das Wesen des Dankopfers der Dank, und zwar so vollkommen, daß das Dankopfer, die Stiere, ganz da ist, wo nur der Dank, die Lippen. Das äußere Opfer ist nur das Gefäß, worin die Gabe Gott dargebracht wird. Dann Psalm 50, 14, im Gegensatze gegen die bloß äußerlichen Opfer: „opfere Gott Dank", Mal. 1, 11 u. v. a. St.

V. 19. 20. Und es geschah das Wort des Herrn zu Jeremias und sprach: also spricht der Herr, wenn ihr zu nichte machen werdet meinen Bund, den Tag, und meinen Bund, die Nacht, also daß nicht mehr Tag und Nacht wird zu seiner Zeit, V 21 so soll auch zu nichte werden mein Bund mit David, meinem Knechte, daß er nicht habe einen, der herrscht auf seinem Throne,

und mit den Levitischen Priestern, meinen Dienern. Der Gedanke ist schon zu 31, 35 ff. erläutert worden. תפרו steht äußerst significant. Calvin: oblique perstringit populi malitiam, quia quantum in Judaeis erat obstreperis suis vocibus pessumdabant foedus dei. — — haec igitur incredulitas notatur cum dicit proph.: quorsum istae vestrae querimoniae? — perinde est ac si velletis solem et lunam detrahere de coelo et tollere discrimen inter dies et noctes, et evertere totius naturae legem, quia ego idem deus, qui volui noctem diei succedere et diem nocti, etiam promisi etc. היום und הלילה sind Appos. zu: meinen Bund. Der Tag und die Nacht in ihrem stets regelmäßigen Wechsel sind der Bund, von dem hier die Rede ist. Das יומם ולילה, Tages und Nachts, täglich und nächtlich, für: tempus diurnum et nocturnum. Das Bündniß, ברית, steht hier nicht etwa in der Bedeutung stabilis ordinatio, auch ist es nicht mit dem Tage und der Nacht als geschlossen zu denken; diese sind vielmehr die Bundesgüter; Gott, der sie ertheilt, und alles, was damit zusammenhängt, daß die Sonne bei Tage leuchtet und der Mond bei Nacht, schließt durch diese Ertheilung nach der früher gegebenen Erörterung (zu 31, 32) einen Bund mit den Menschen; er verpflichtet sie durch das unverbrüchliche Halten der Naturordnung zur unverbrüchlichen Haltung der sittlichen Ordnung. Dieß tritt deutlich hervor, als nach der Sündfluth der Naturbund von neuem geschlossen, die Unverbrüchlichkeit desselben von neuem festgestellt wird, vgl. Gen. 9, 9: „siehe, ich errichte meinen Bund mit euch und mit eurem Samen nach euch“. 8, 22: „ferner sollen alle Tage der Erde Saat und Erndte, und Hitze und Kälte, und Sommer und Herbst, und Tag und Nacht nicht aufhören“. An diese Bundesverheißungen werden dann Bundesgesetze, Verpflichtungen geknüpft, welche der Bund auferlegt. Diesem allen Men-

schen gemeinsamen, zu Noahs Zeit nicht zuerst geschlossenen, sondern nur erneuerten Naturbund nun steht der Israel allein eigenthümliche Gnadenbund ganz gleich. Behaupten, daß der letztere zu nichte sey, heißt nichts anderes, als Sonne und Mond vom Himmel reißen wollen. Es ist ja ein und derselbe Gott, der beide Bündnisse geschlossen. V. 22. Wie nicht gezählt wird das Heer des Himmels und nicht gemessen der Sand am Meere, also werde ich mehren den Samen Davids, meines Knechtes, und die Leviten, die mir dienen. Schon an und für sich betrachtet, schließt die buchstäbliche Auffassung des Verses eine Ungereimtheit in sich. Eine solche Mehrung der leiblichen Familie Davids liegt außer den Grenzen der Möglichkeit, und wäre dieß auch nicht, so würde doch dieselbe, so wie die gleiche Mehrung der Leviten, nicht die Natur einer Verheißung, sondern die einer Drohung haben. Auf jeden Fall würde der Trost in gar keiner Beziehung auf den Schmerz stehen. Denn dieser bezog sich nicht auf die Zahl der Nachkommen Davids und der Leviten, sondern auf ihre, und in ihnen des Volkes gnädige Annahme bei Gott, die mit der Zahl gar nichts zu thun hat. Dazu kommt aber noch ein anderer Grund. Unverkennbar ist die wörtliche Beziehung auf die Verheißungen an Abraham, Gen. 15, 5, 22, 17. Gehen nun diese auf ganz Israel, und werden sie dagegen hier auf das Geschlecht Davids und auf die Leviten übertragen, so ist dadurch hinreichend angedeutet, daß ganz Israel in das Geschlecht Davids und den Stamm Levi verwandelt werden soll. Dieser Gedanke darf uns hier nicht befremden. Er hat seine Grundlage im Gesetze selbst. Es wird hier nur verkündet, daß die schon im Gesetze vorliegende, bisher aber nur sehr unvollkommen realisirte Bestimmung des Bundesvolkes dereinst vollkommen realisirt werden soll. Gott sagt Exod. 19, 6 von Israel: ihr werdet mir seyn ein Königthum von Priestern,

ממלכת כהנים"*). Also zuerst ein Königthum. Das Wesen des Königthumes ist, keine andere Macht über sich zu haben, als die göttliche, und alles Andere unter sich. Dem Volke Gottes wurde durch diesen Ausspruch die Weltherrschaft gewährleistet. Diese erhabne Prärogative fand bei dem Bundesvolke immer so lange sich vor, als es nicht durch seine Schuld freiwillig in eine sittliche Knechtschaft von der Welt gerathen war. Die äußere Knechtschaft war immer nur ein Wiederschein der inneren, traf nie das Bundesvolk als solches, sondern immer nur das Bundesvolk, sofern es der Welt gleich geworden war. Und auch wenn dieß unnatürliche Verhältniß eintrat, ging für den Einzelnen, der sich im Bewußtseyn, theuer erkauft zu seyn, von der Knechtschaft der Welt innerlich freigehalten, diese hohe Würde nicht verloren. Wenn auch in Ketten und Banden, so blieben sie doch in höherer Beziehung frei; Welt Sünde, Tod und Hölle konnten ihnen nichts anhaben; ja sie wurden, bei allem äußeren Scheine des Sieges, doch in Wahrheit von ihnen beherrscht, und selbst ihre äußere Knechtschaft war, tiefer betrachtet, Zeichen ihrer Herrschaft. Denn das Gesetz des Herrn der Heerschaaren war in ihren Eingeweiden, es war das lebendige Princip ihres Daseyns, und nach diesem Gesetze wurde die ganze Welt regiert, nach diesem Gesetze erfolgte auch ihres Volkes Knechtschaft. Sie waren also Gottes Mitregenten, und herrschten als solche über ihre Herrscher. — Alle einzelnen Glieder dieses Königreiches, das aus lauter Königen besteht, sollten zugleich Priester seyn. Damit war schon ausgesagt, daß das später eingesetzte Levitische Priesterthum nicht die Bedeutung haben konnte, wie das Priesterthum bei andern Völkern des Alterthums, wo Priester und Volk in einem absoluten, durch nichts vermittelten Gegensatze standen, wo die Priester allein es waren, die in einem unmittel-

---

*) Vgl. die Erörterungen über diese St. zu Apoc. 1, 6.

baren Verhältnisse zu Gott standen. Es war damit ausgesagt, daß die Priester — nach der einen Seite hin; in anderer Beziehung waren sie Vorbilder und Abschattungen Christi — nur übertragene Rechte besaßen, daß sie Repräsentanten des Volkes waren, daß also dereinst ihre Vermittlung ganz schwinden konnte. Und damit dieß dem Volke stets in lebendigem Bewußtseyn bliebe, damit es erkännte, daß es der eigentliche Träger der priesterlichen Würde war, blieb ihm auch nach Einsetzung des Levitischen Priesterthums diejenige priesterliche Function, welche die Wurzel und Grundlage aller übrigen bildete, die Schlachtung des Bundesopfers, des Passalammes, was den Mittelpunkt aller übrigen Opfer bildete, die ihm nur als Ergänzung dienten. Daß auch unter dem A. B. diese Bedeutung des Passaritus richtig erkannt wurde, zeigt Philo, de vita Mos. p. 686 Frkr.: „Bei dem Passa bringen nicht etwa die Laien die Opferthiere zum Altar und opfern sie die Priester, sondern nach der Vorschrift des Gesetzes übt das ganze Volk priesterliche Functionen, indem jeder für seinen Theil die betreffenden Opfer darbringt." — So haben wir also hier die höchste Vollendung des Trostes für das trauernde Bundesvolk vor uns. Nicht bloß seinen König, seine Priester soll es zurück erhalten, nein, es soll ganz in ein königliches und priesterliches Geschlecht verwandelt werden. Der Sache nach war dieß schon, was nicht übersehen werden darf, in der Verheißung an Abraham enthalten. Daß diese sich nicht auf eine große Menge leiblicher Nachkommen tales quales bezieht, daß sie vielmehr nur auf solche Söhne Abrahams geht, welche zugleich Söhne Gottes, also ein königliches und priesterliches Geschlecht, waren, haben wir schon in Th. 1 S. 244 ff. nachgewiesen. — Sehen wir nun auf die Erfüllung, so bietet sich uns vor allem die Stelle 1 Petr. 2, 9 dar: ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτὸν, βασίλειον ἱεράτευμα u. s. w. Hier erscheint die Stelle des Exod. als eine Weissagung, die erst in der Gegenwart in Erfül-

lung gegangen. Israel ist jetzt geworden, was es seiner Bestimmung nach immer seyn sollte, eine königliche Priesterschaar, Priester, welche zugleich königliche Natur und Wesen haben. Was jetzt schon im Keime vollkommen vorhanden ist, das soll dereinst in vollkommner Entwickelung hervortreten nach Apoc. 5, 10: καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς, καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς. Die Gläubigen werden, wenn die Sünde in ihnen ausgetilgt ist, den freiesten Zugang zu Gott haben; sie werden, wenn sein Wille der ihrige geworden, und wenn zugleich seine Herrschaft über die ganze Welt sichtbarer hervortritt, unbedingt mit ihm herrschen. Wie diese ihre Würde in Christo wurzelt, das zeigt Apoc. 1, 5. 6, wo das καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ in enger Beziehung steht auf das ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς, und auf das καὶ λούσαντι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ.

V. 23. Und das Wort des Herrn kam an Jeremias und sprach: V. 24. siehest du nicht, was dieses Volk redet und spricht: die beiden Geschlechter, die der Herr erwählt hat, die hat er nun verworfen, und mein Volk verachten sie, daß es noch ein Volk sey vor ihnen. Es ist kaum zu begreifen, wie neuere Ausll. behaupten können, unter diesem Volke seyen nicht die Israeliten, sondern Heiden, die Aegypter oder die Chaldäer oder die „Nachbarn der Juden am Chaboras" (Hitzig) oder die Samaritaner (Movers) zu verstehen. Dabei wird übersehen, daß der Prophet hier ganz dieselben im Auge hat, wie im ganzen übrigen Abschnitte, und wie durchgängig in diesen Capp., solche unter Israel, — und dazu gehörten mehr oder weniger alle, auch die Gläubigsten — die, weil sie Israel darnieder liegen sahen, für immer an seinem Heile verzweifelten, und zwar großentheils so, daß sie dieser Verzweifelung einen guten Anstrich, den der Demuth gaben. Das

Volk habe sich so gegen Gott versündigt, daß Gott aller seiner Verpflichtungen ledig sey, und es gar nicht wieder annehmen könne. Ihnen zeigt der Prophet, daß ein solcher Gedanke, bei allem guten Anscheine, doch eine Gotteslästerung sey. Jede Verzweifelung erniedrigt Gott zum Götzen, zur Creatur. Der Glaube hält sich an das Wort, an die Verheißung; er spricht: ob bei uns ist der Sünden viel, bei Gott ist viel mehr Gnade. Sowahr als Gott stets Gott bleibt, sowahr sein Volk stets sein Volk. Er züchtigt es wohl, aber er übergibt es dem Tode nicht. Man beachte nur allein das תפרו in V. 20. Das: dieses Volk, ist verächtlich, vgl. Jes. 8, 11. Der Prophet deutet an, daß, wer solche Rede führe, dadurch aus dem Volke Gottes heraustrete. Die beiden Geschlechter sind Juda und Israel. Von diesen war der Sache nach auch im Vorhergehenden die Rede gewesen; denn von der Erwählung oder Verwerfung des Stammes Levi und des Geschlechtes David war nur insofern gehandelt worden, als sie zu der Erwählung oder Verwerfung des Volkes in Beziehung standen, so daß also hier nur, mit Rücksicht auf die Schwerhörigkeit des Kleinglaubens und der Verzagtheit, dieselbe Sache in verschiedener Form wiederholt wird. Das: die hat er verworfen, war in gewissem Sinne richtig, aber nicht in dem der Redenden. Diese behaupteten im Gegensatze gegen die Erwählung eine Verwerfung für immer, was soviel war, als behaupten, Jehova, der Seyende, der Unveränderliche, sey nicht mehr Jehova; er sey ein Mensch, daß er lüge, und ein Menschensohn, daß ihn gereue. So wahr Gott Jehova, so wahr auch *ἀμεταμέλητα τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ*, Röm. 11, 29. Das: m e i n Volk, macht darauf aufmerksam, wie sie in Israel Gott verachten. Ueber den Gegensatz des m e i n Volk, und des e i n Volk, vgl. zu 31, 36. V. 25. Also spricht der Herr: wenn nicht mein Bund täglich und nächtlich, wenn ich die Satzungen des Himmels und der Erde

nicht festgesetzt habe, vgl. V. 20. Der Bund täglich und nächtlich, der Bund, welcher sich auf die beständige und regelmäßige Abwechselung der Tages- und der Nachtzeit bezieht. Die Satzungen des Himmels und der Erde bezeichnen den ganzen Naturlauf — besonders die Verhältnisse von Sonne, Mond und Sternen zur Erde, vgl. 31, 35 —, sofern derselbe ein durch Gottes Ordnung geregelter, und also ein dauernder ist. V. 26. So will ich auch den Samen Jakobs und Davids, meines Knechtes, verwerfen, daß ich nicht nehme ferner aus seinem Samen Herrscher über den Samen Abrahams, Isaaks und Jakobs. Denn ich werde mich wenden zu ihrem Gefängniß und mich ihrer erbarmen. Die Verwerfung des Samens Jakob und des Samens David ist unzertrennlich miteinander verbunden. Denn da durch die Verheißung an David das Reich für immer an sein Geschlecht gebunden worden, so war, wenn David nicht mehr Gottes Knecht, auch Israel nicht mehr Gottes Volk, und überhaupt kein Volk mehr. Der Plur. משלים erklärt sich daraus, daß es hier nicht auf die Zahl, sondern nur auf das daß ankam, vgl zu 23, 4, zugleich aber auch zu V. 18. Daß der Prophet, wenigstens vorzugsweise, das Wiederaufleben der Davidischen Herrschaft in dem Messias vor Augen hat, ist ohne Zweifel. Die Aufzählung der drei Patriarchen ruft die ganze Reihe der ihnen ertheilten Verheißungen ins Gedächtniß zurück. Das: ich werde zurückkehren zu ihrem Gefängniß (nicht: ich werde wenden, vgl. zu Ps. 14, 7; das Gefängniß Bild des Elendes) ruht auf Deut. 30, 3.

Der Prophet Ezechiel.

Vorbemerkungen.

Ezechiel war des Jeremias jüngerer Zeitgenosse. Er wurde bei der ersten großen Deportation unter Jojachin ins Exil weggeführt, erhielt seinen Wohnsitz am Chaboras, und trat dort in der Mitte der Exulanten im 7ten Jahre vor der Zerstörung Jerusalems *) als Prophet auf. Diesem Zeitverhältniß zu Jeremias ist das Sachverhältniß zu ihm angemessen. Ezechiel lehnt sich durchweg an ihn an, was die spätere Sage veranlaßt zu haben scheint, daß er Amanuensis des Jeremias gewesen. Diese Abhängigkeit kann bei der höchst selbstständigen Individualität des Ezechiel nur als eine freiwillige gedacht werden. Er wollte hinweisen auf das gemeinschaftliche Fundament seiner Thätigkeit und der des älteren Knechtes Gottes, auf die wesentliche Einheit von Gottes Wort, bei aller individuellen Verschiedenheit der menschlichen Werkzeuge, die es aussprechen.

---

*) Das fünfte Jahr nach der Wegführung Jojachins wird in der Ueberschrift zugleich als das dreißigste bezeichnet. Gemeint ist ohne Zweifel das dreißigste Lebensjahr des Propheten. Denn die allgemeine Zeitbestimmung wird außerdem gegeben; man kommt mit der Angabe in rathlose Verlegenheit, wie noch zuletzt die Comm. von Hävernick und von Hitzig zeigen, wenn man sie durchaus als allgemeine Zeitangabe fassen will; und das Gewichtlegen auf das dreißigste Jahr ist grade bei Ezechiel von besonderer Bedeutung. Denn dieß ist nach dem Gesetze das Jahr des Dienstantrittes der Leviten, Num. 4, 23. 30. Ez. aber war aus priesterlichem Geschlechte und einen priesterlichen Geist athmen seine Weissagungen. Er gibt sich, namentlich in der Schilderung des neuen Tempels, welche den Schluß des Ganzen bildet, als den Priester unter den Propheten zu erkennen. Mit dem dreißigsten Jahre hätte Ezechiel nach dem Gesetze seine Dienstleistung an dem äußeren Heiligthum beginnen sollen. Da er von diesem abgeschnitten war, so wurde er doch im gleichem Alter zu dem Dienste an dem Gegenbilde des äußeren Heiligthums, an der Kirche berufen. Nach dem Bemerkten steht mit dem Jahre 30 bei Ez. das gleiche Jahr bei Johannes d. T. und bei Christo in Verbindung.

Der Wirkungskreis des Ezechiel war ein sehr wichtiger. Ihm war im Ganzen ein besserer Boden angewiesen, wie Jeremias. Durch göttliche Fügung war gerade der bessere Theil der Nation ins Exil weggeführt worden, was sich, auf die menschlichen Ursachen gesehen, wohl so erklärt, daß die Gottlosen, welche der Weissagungen der Propheten spotteten, alles aufboten, um die Erlaubniß zu erhalten, im Vaterlande zu bleiben, während die Gottesfürchtigen, erkennend, daß der Untergang der Stadt ein unabwendbarer sey, die unerläßliche Bedingung der Herstellung, gern und willig der ersten Aufforderung Folge leisteten, und freudig in den Tod eingingen, der die alleinige Pforte zum Leben war; ferner daraus, daß die Sieger in dem theokratischen Princip die Wesenheit des Volkes erkannten, also vor allem darauf bedacht waren die Träger desselben ins Exil wegzuführen, überzeugt, daß das Volk nach ihrer Beseitigung haltlos zusammensinken müsse. Dieß Verhältniß der Exulanten zu den Zurückgebliebenen erhellt besonders aus Jer. C. 24. Die ersteren werden dort als die Pflanzschule, als die Hoffnung des Reiches Gottes bezeichnet. Indessen war der Unterschied doch immer nur ein relativer. Auch des Ezechiel Stirne mußte Gott machen wie Demant, härter als Felsen, damit er sich nicht vor ihnen fürchtete, und nicht bebte vor ihrem Angesichte; denn ein ungehorsames Volk waren sie (3, 9). Manche Gottlose waren doch wider ihren Willen mit weggeführt worden, und auch die Gottesfürchtigen hatten unter einem Volke unreiner Lippen gewohnt, und durch das Ueberhandnehmen der Ungerechtigkeit war ihre Liebe erkaltet. Manche Versuchungen umgaben die Schwachen, und drohten die Hoffnung des Reiches Gottes zu vereiteln. Sie waren auf einmal mitten in die Heidenwelt gestellt, und der abgöttische Zeitgeist drang mit furchtbarer Gewalt auf sie ein. Das längst angekündigte Gericht über Judäa zögerte; das Reich des Zedekias schien ganz befestigt zu seyn; die Verbindung mit der

Aegyptischen Macht gewährte die Hoffnung auf gänzliche Herstellung; die Volksverführer in Jerusalem ließen die Exulanten nicht außer Augen, und fanden unter ihnen selbst willige Beistände; allerhand menschliche Hoffnungen wurden rege; bald, dachte man, würde Rückkehr ins Vaterland wieder frei stehen, und an diesen Gedanken schloß sich sogleich der andere, dazu mitzuwirken. Gelangte diese Gesinnung zur Herrschaft, so war Gottes Zweck, der sie weggeschickt in das Land der Chaldäer zum Guten, vereitelt; so lange sie noch darauf ausgingen, menschliche Wege der Errettung zu suchen, konnten sie nicht mit Ernst den göttlichen Weg verfolgen, der durch die Buße hindurchführte. Zum Herrn zurückzukehren, das war ihre Aufgabe; in dieser Rückkehr war die Rückkehr zu ihrem Lande eingeschlossen, sowahr als dieß Land das Land des Herrn war. Auch diejenigen, welche sich von solchen groben Befleckungen frei erhielten, wankten doch, und bedurften der Stärkung. Es sprach so Vieles dafür, daß Gott ihrer ganz vergessen habe; sie waren vom Heiligthum ganz abgeschnitten, und wohnten im fremden Lande; ihre Brüder, im Besitze des heiligen Landes und des Tempels, erhoben sich wider sie mit stolzer Verachtung, indem sie den Besitz als den thatsächlichen Beweis des Rechtes betrachteten. So waren sie der Verzweiflung nahe. — Da fing der Herr an, sein den Exulanten durch Jeremias Cap. 24 gegebenes gutes Wort zu erfüllen, indem er Ezechiel in ihrer Mitte aufstehen ließ, der wie eine Posaune seine Stimme erhob, und Israel seine Missethat anzeigte, dessen Wort wie ein Dreschschlitten über alle jene süßen Träume und Entwürfe einherfuhr und sie zu Staub zermalmte, dessen ganze Erscheinung den kräftigsten Beweis lieferte, daß der Herr noch unter seinem Volke sey, der selbst ein Tempel des Herrn war, vor dem der Scheintempel, der noch zu Jerusalem auf kurze Zeit stand, in sein Nichts zurücksank, ein geistlicher Simson, der mit kräftigem Arme die Säulen des Götzentempels ergriff und

ihn zu Boden schmetterte, eine gewaltige, gigantische Natur, die eben dadurch geeignet war, den Babylonischen Zeitgeist, der sich in gewaltigen, gigantischen, grotesken Formen gefiel, wirksam zu bekämpfen, allein stehend, aber einem Hundert von Prophetenschülern gleich geltend. Wie bedeutend sein Einfluß war, das sehen wir daraus, daß die Aeltesten des Volkes sich in seinem Hause zu versammeln pflegten, um das Wort des Herrn durch ihn zu vernehmen, ein Zeichen der förmlichen und öffentlichen Anerkennung seiner geistlichen Würde in der Colonie und ein Zeugniß gegen diejenigen (Hitzig, Ewald), welche den Propheten zu einem bloßen Schriftsteller machen wollen, der „ein dämmerndes Stillleben im Gesetze und in der Erinnerung" geführt habe.

Die Sammlung zerfällt in zwei Haupttheile, Weissagungen vor der Zerstörung, C. 1—32, und nach der Zerstörung C. 33—48. In den ersteren ist die Tendenz vorwiegend, den thörichten Illusionen entgegenzuarbeiten, zur Buße zu rufen als dem einigen Mittel des Heiles; in den letzteren die Verzweiflung zu bekämpfen, indem er dem Volke jenes Heil vor Augen malt, in den sinnlichsten Formen, damit es ein kräftiges Gegenmittel bilde gegen das zur Verzweiflung auffordernde Sichtbare.

Die sich auf die nähere Zukunft beziehenden Drohungen des Ez. enthalten sehr specielle Momente und in ihrer vor den Augen des Volkes vorgehenden Erfüllung erhielt dasselbe ein Unterpfand der Erfüllung der die fernere Zukunft betreffenden Verheißungen. Man vgl. z. B. die Weissagung über das Schicksal des Zedekias in C. 12, 12 ff., über die Zerstörung der Stadt, C. 24, die Weissagungen über die Besiegung der Aegypter und Tyrer durch Nebucadnezar.

Die einzelnen und zerstreuten Züge der Verheißung vereinigen sich zu folgendem Gesammtbilde. So wie die richtende Thätigkeit des Herrn nicht eher zur Ruhe kommen wird, bis auch

der letzte Rest Judas noch in das Exil weggeführt worden, so wird auch die heilsspendende nicht bei der Zurückführung eines Theiles des Bundesvolkes in das Land der Verheißung stehen bleiben: außer Juda wird auch Israel zurückgeführt werden, wie das in der That geschehen ist, vgl. Apgsch. 26, 7. Luc. 2, 36. Apoc. 7, 4 ff. Während der kurzen Zeit der Verbannung aber wird der Herr seine schützende Hand über sein verstoßenes Volk halten, C. 11, 16. Auf die Befreiung aus dem Exil folgt die höhere Gnade der Erscheinung des Messias. Aus der heruntergekommenen und völlig der Herrschaft beraubten Familie Davids wird durch des Herrn wunderbare Wirkung ein erhabener König erstehen, dessen Herrschaft und Schutz sich die Völker der Erde anvertrauen werden, C. 17, 22—24. Der Herr wird das Hirtenamt über seine verwahrloste Heerde übernehmen und dasselbe durch seinen Knecht David führen, C. 34, 23—31. 37, 24. Der Messias wird mit dem Königlichen Amte, in dessen Verwaltung er das von den früheren Regenten mit Füßen getretene Recht zur Herrschaft bringen wird, C. 21, 32, das hohepriesterliche verbinden, V. 31. Das Volk erhält die kostbare Wohlthat der Vergebung der Sünden, C. 36, 25. 37, 23. Der Herr gibt ihnen einen neuen Geist, entfernt das Herz von Stein und gibt ihnen ein Herz von Fleisch, C. 11, 19, durch seinen belebenden Odem erweckt er sie aus dem geistlichen Tode C. 37. Das Reich Gottes erblüht zu früher nicht gekannter Herrlichkeit: der neue Tempel in C. 40 — 48. Ein von ihm ausgehender Strom des Heiles erneuert die in Sünde und Elend erstorbene Welt, C. 47, 1 — 12. Die Heiden werden zu gleichen Rechten in die Gemeinschaft des Reiches Gottes aufgenommen, C. 47, 22. 23, vgl. zu Apoc. 7, 4 ff. Von Jerusalem aber geht das Heil aus und in seine Gemeinschaft treten die Heiden ein, C. 16, 53 ff. Die Fülle des Heiles ist eine so große, daß auch für die tiefste sittliche Versunkenheit, daß auch für Sodom hier das

Mittel der Erneuerung gegeben ist, ebendas. Seinen Feinden ist das Reich Gottes unbedingt überlegen: die Weissagung gegen Gog den König von Magog in C. 38. 39, welche zusammenfassenden Character trägt, in der Gog überhaupt alle zukünftigen Feinde des Reiches Gottes repräsentirt, vgl. zur Apoc. II, 1 S. 387.

Der Abschnitt Cap. 11. V. 14—21.

Er gehört dem größeren Ganzen C. 8—11 an. Im 6ten Jahre nach der Wegführung des Jojachin, welches zugleich das 6te Jahr vor der Zerstörung war, sind die Aeltesten der Colonie bei dem Propheten versammelt, harrend, daß der Herr durch ihn ein Wort an sie ergehen lasse. Was diesen ihren Wunsch veranlaßt, und worüber sie Aufschluß verlangen, das sehen wir aus der Weissagung selbst, besonders aus Cap. 11. Daß Gottes Gerechtigkeit sich nicht so schnell, wie sie erwarteten, in der Zerstörung Jerusalems äußerte, machte sie an ihrer eignen Führung irre, um so mehr, da die Bewohner Jerusalems, auf den Besitz des Heiligthums pochend, über sie triumphirten. Der Prophet nun wird im Geiste nach Jerusalem versetzt. Dort wird ihm zuerst ein Ueberblick über die Größe und Schwere ihrer Sünden gewährt. Diese erscheinen als concentrirt in und vor dem Tempel (vgl. zu Am. 9, 1) *), und als ihre Hauptträger die Obern

*) Daß diese Darstellung durchaus idealen Charakter trägt, daß in den Tempel, als der geistlichen Wohnstätte des Volkes, die ganze Sünde desselben sich als concentrirt darstellt, erhellt daraus, daß die bürgerlichen und die geistlichen Oberen des Volkes hier in corpore der Abgötterei obliegen, wofür sich keine geschichtliche Parallele beibringen läßt und was in hohem Grade unwahrscheinlich ist; aus V. 8, wonach Ezechiel sich erst eine Thür brechen muß in das Gemach, worin die 70 Aeltesten ihren abgöttischen Unfug treiben, zur Bezeichnung der Heimlichkeit desselben — wird die Schilderung real genommen, so entsteht die offenbar ungehörige Frage, wie denn die Aeltesten selbst

des Volkes in corpore, siebenzig aus den Aeltesten, eine ideale Repräsentation der bürgerlichen Oberen des Volkes, mit Beziehung auf die 70 Aeltesten in der Wüste, und 25 Fürsten, die Vorsteher der 24 Priesterklassen mit dem Hohenpriester an der Spitze, fremden Göttern dienend, im merkwürdigen Gegensatze gegen die Obern der Gefangenen, welche den Herrn in seinem Diener suchen. Der Contrast der Idee und der Wirklichkeit prägt sich ab in dem Verhältnisse des Namens des Einen unter den 70, wahrscheinlich des vornehmsten unter ihnen, Jaasanjah, und seines Thuns. Er, Gottvernimmt, spricht mit den Seinigen (V. 12): Jehova sieht uns nicht; Jehova hat das Land verlassen. — Der Darstellung der Sünde folgt die der Strafe, deren Gewißheit und deren Größe schon aus der ersteren feststeht. Das Gericht ergeht zuerst über die Personen. Der Prophet sieht, wie die rächenden Engel, an ihrer Spitze der Engel des Herrn, abgesandt von dem über der Bundeslade thronenden Jehova, zum Zeichen, daß das Gericht ein theokratisches sey, ihr Werk an den Aeltesten beginnen und dann schonungslos über alle Uebrigen das Verderben bringen. Dem Engel des Herrn, der sich durch seine Kleidung als das Gegenbild des irdischen Hohen-

---

hineingekommen; aus dem: im Dunkel in V. 12, also nicht an öffentlichem Orte und in öffentlicher Versammlung; aus dem: ein jeder in seiner Kammer, ebendas. Endlich aus dem: die Gräuel, die sie hier thun, in V. 17, wonach die Gräuel, die real genommen im Lande verübt worden, ideal im Tempel geschahen. — Dem Seher stellt sich das abgöttische Wesen Judas in einem Gesammtbild concentrirt dar. Die Allgemeinheit wird dadurch bezeichnet, daß Männer und Weiber, Aelteste und Priester ihm obliegen. Die bunte Mannigfaltigkeit der unter das Volk Gottes eingedrungenen Weltreligion dadurch, daß wir hier Babylonische, Aegyptische und Medopersische Abgötterei neben einander erblicken. Die Babylonische Religion, welche durch das Eiferbild, die Statue des Baal repräsentirt wird, hatte ihren Reiz darin, daß Babel die bedrohende Weltmacht war, deren Gottheiten man zu versöhnen suchte, die Aegyptische darin, daß Aegypten der natürliche Bundesgenosse Judas.

priesters darstellt, des Mittlers zwischen Gott und dem Volke — vgl. zu dem: in Leinen gekleidet, לבוש בדים, Levit. 16, 4. 23; besonders aus der ersteren St. erklärt sich der Plur. בדים; alle verschiedenen Kleider des Hohenpriesters sind nach ihr Leinen — hat alleine das Geschäft, die Gerechten an der Stirne zu bezeichnen und sie inmitten des Verderbens zu bewahren, zugleich aber ist er der Anführer der sechs rächenden Engel. In Cap. 9 findet das Gericht über die Personen seinen Abschluß; in Cap. 10 werden glühende Kohlen über Jerusalem gestreut, die Stadt wird verbrannt. — Mit Cap. 11 nimmt die Darstellung einen ganz neuen Ansatz. Die 25 „Fürsten des Volkes" in V. 1 sind verschieden von den 25 Repräsentanten des Priesterthums in C. 8, 11. Sie sind, wie die 70 in C. 8 eine ideale Repräsentation der bürgerlichen Oberen des Volkes, zwei für jeden Stamm und ein Präses. Schon liegt die Axt an der Wurzel der Volkshäupter, und noch hört der Prophet sie verwegene Reden führen. Es ist nicht nahe, Häuser zu bauen *), sagen sie (11, 3), sie ist der Topf, und wir sind das Fleisch. Sie spotten also der Reden der Propheten, nach denen der Weg zum Bauen durch die Zerstörung hindurchging — was einmal zerstört ist, das wird so leicht nicht wieder gebaut; statt uns durch solche schwärmerische Hoffnungen bethören zu lassen; wollen wir lieber behalten was wir haben; nichts, kein Mensch und kein Gott, soll uns aus dem Besitze Jerusalems vertreiben. Sie und wir gehören unzertrennlich zusammen. Der Prophet erhält den Auftrag, diese Frechheit

*) Man kann auch die Worte fragend fassen: Ist es nicht nahe Häuser zu bauen, vgl. Jes. 9, 10, wo die bethörten Einwohner von Samaria sprechen: Ziegel fielen, aber mit Quadern wollen wir bauen, und für diese Auffassung spricht die Beziehung auf den Namen Benajah. In den Namen der Männer selbst und ihrer Väter haben wir die Concentration ihrer Gedanken. Daß die Worte: sie ist der Topf und wir sind das Fleisch, nur den Sinn haben können, daß sie die Stadt zu behaupten denken, zeigt V. 7.

mit Worten zu bestrafen, und noch hat er seine Rede nicht beendet, da folgt (natürlich in der Vision, in der ideellen Wirklichkeit) dem Worte die That. Das göttliche Gericht beginnt, und zuerst sinkt Platjah, der Sohn Benajas, unter den Streichen des Herrn darnieder. Wie bei der Sünde, so läßt auch bei der Strafe der Pr. das Wesen durch den Namen in die Erscheinung treten. Der „Gott vernimmt", spricht: Gott vernimmt nicht, Gegensatz der Idee und der Wirklichkeit in Bezug auf das Betragen; der „Gott rettet", Sohn des „Gott baut", geht rettungslos unter und sinkt zusammen, der aus diesem ersten Gegensatze nothwendig folgende Gegensatz der Idee und der Wirklichkeit in Bezug auf das Ergehen. Der Prophet erkennt diesen Gegensatz, sieht ein, daß in Platjah, dem Sohne Benajahs, dieser nicht als Individuum, sondern als Typus des ganzen Volkes zu Grunde geht. Von Mitleid ergriffen, wirft er sich auf sein Angesicht und schreit laut: ach Herr, willst du zu nichte machen den Rest Israels (11, 13), soll der Name Platjah fortan eine Lüge seyn?

Daran schließt sich nun unser Abschnitt. Der Herr antwortet: nicht jener frechen Sünder solle er sich annehmen, die jetzt in Jerusalem den Meister spielten; diese, obgleich von Israel, seyen doch nicht Israel; die Seelen, die schon längst ausgerottet seyen aus Israel, müssen nun auch äußerlich ausgerottet werden. Gegenstand seiner Fürbitte, seines Mittleramtes, seyen, weil allein Kinder Gottes, allein seine Brüder, die Weggeführten, sie, das einzig wahre Israel, über das sich das Scheinisrael in Jerusalem mit hochmüthiger Verachtung erhebe. Seiner werde sich der Herr mit treuer Liebe annehmen; schon während ihres kurzen Aufenthalts im Lande der Heiden werde er ihr Heiligthum seyn, ihnen wahrhaft dasjenige gewähren, was jene, denen bloß die Schale ohne Kern geblieben, zu besitzen wähnten. Er werde sie dann ins Vaterland zurückführen, ihnen die Gaben seines Geistes

ertheilen, und sie im vollsten Sinne zu seinem Volke machen. Wehe aber den Heuchlern und Abtrünnigen auch unter ihnen!

Nun sieht der Prophet sich noch die Herrlichkeit des Herrn von Jerusalem ganz entfernen; denn der Herr hat sein einziges Geschäft, was er dort als Bundesgott noch hatte, das Gericht, vollendet. Die Vision ist zu Ende und der Prophet theilt den Häuptern der Colonie ihren Inhalt mit.

V. 14. Und es kam das Wort des Herrn an mich und sprach: V. 15. du Menschensohn, deine Brüder, deine Brüder sind die Männer deines Loskaufs, und das ganze Haus Israels, das ganze, sie, zu denen die Bewohner Jerusalems sprechen: Fern ihr vom Herrn! uns ist gegeben das Land zum Besitzthum. Die Wiederholung des אַחֶיךָ hebt den Begriff der Brüderschaft stark hervor und drückt den Gegensatz aus gegen die, welche selbst sich so entschieden von der Brüderschaft losgesagt haben, gegen die Scheinbrüder, deren sich der Prophet also angenommen, als wären sie seine wirklichen Brüder, die Brüder bloß nach dem Fleische, die nicht mit ihm einen Vater, Gott, und auch Abraham nicht mit ihm als Vater im wahren Sinne gemeinsam haben, so wenig als in Ismael und den Söhnen der Ketura Abraham Samen genannt wird. Angespielt wird auf das Mosaische Recht der גְאֻלָּה, was nur unter wirklichen leiblichen Brüdern oder nächsten Anverwandten stattfand. Nur der Bruder war des Bruders geborner Beistand, Retter, Rächer; Niemand war des Fremden גֹאֵל, vgl. z. B. Levit. 25, 25: „Wenn dein Bruder verarmt und verkauft von seinem Besitzthum, so kommt sein Goel, der ihm nahe ist und löset (גאל), was sein Bruder verkauft hat". V. 48. (Fall, wenn ein Israelit verarmt, und an einen Fremdling unter Israel verkauft wird): „nachdem er verkauft

worden, soll ihm Lösung, גְּאֻלָּה, werden; einer von seinen Brüdern soll ihn lösen, יִגְאָלֶנּוּ, (vgl. Mich. 1. §. 15). Der Prophet, indem er sich derer angenommen, die nicht seine wahren Brüder waren, hatte etwas ebenso Ungehöriges unternommen, als wenn Jemand sich anmaßte, גאל eines Fremden zu werden. Diese Beziehung liegt so offen zu Tage, daß גְּאֻלָּה schon deshalb hier in der speciellen Bedeutung genommen werden müßte, wenn es auch sonst in der hier von fast allen Ausll. angenommenen allgemeinen Bedeutung Verwandschaft sich irgendwo fände. Dieß ist aber keinesweges der Fall und auch Goel bezeichnet nie den Verwandten als solchen, sondern immer nur insofern er Goel ist. So z. B. 1 Kön. 16, 11: „und er schlug das ganze Haus Baesas, — und seine Goalim". Mich.: vindices, ne scil. caedem cognatorum vindicarent. Num. 5, 8 (Fall, wenn Jemand den Andern an seinem Eigenthum beschädigt hat, und ihm persönlich keine Genugthuung mehr geleistet werden kann); „und wenn der Mann keinen Goel hat, dem der Ersatz gegeben werde". Der Goel hat nicht bloß Pflichten, sondern auch Rechte; als vindex seines Bruders hat er das Recht haereditatem ejus sibi vindicandi. Uebrigens gehört das Suff. dem zusammengesetzten Begriffe an, deine Loskaufsmänner, s. v. a. die Männer, zu deren Loskauf du berechtigt und verpflichtet bist. — Daß nur die Brüder das ganze Haus Israels sind, versichert der Herr im Gegensatze gegen V. 13, wo der Prophet von den Bewohnern Jerusalems als von Israel geredet hatte, vgl. C. 9, 8. כֻּלֹּה dient demselben Zwecke, wie das wiederholte אַחֶיךָ. Es zeigt an, daß es mit dem vorhergehenden כל ganz ernsthaft gemeint, daß es in seiner ganzen Strenge zu nehmen ist. Zu רחקו, seyd ferne, bemerkt Calvin: non debet proprie sumi in modo imperat., sed ita resolvi debet oratio: utcunque procul discedant illi a sanctuario, nobis manebit terra in haereditatem. Allein durch diese Auffassung wird der Sinn verflacht. Der imper. ist

in seiner vollen Bedeutung zu nehmen. Die Entfernung aus dem Lande des Herrn betrachten die Heuchler als Realerklärung der Entfernung vom Herrn, ebenso den Aufenthalt im Lande des Herrn als thatsächlichen Beweis seiner Nähe. Von diesem Gesichtspunkte aus rufen sie ihren Brüdern das: fort mit euch vom Herrn, zu, uns ist gegeben das Land zum Besitzthum. Sie gerathen in eine Art von heiligem Eifer bei dem Gedanken, daß so unheilige Leute noch vielleicht Anspruch machen könnten, Theil und Erbe am Herrn und dereinst auch wieder an seinem Lande zu haben. In dieser Stellung, die sie gegen ihre Brüder, gegen das Haus Israel annehmen, legen sie selbst Zeugniß ab, daß sie nicht im wahren Sinne Brüder sind, zum Hause Israels gehören.

V. 16. Darum sprich: also spricht der Herr Jehova: ich habe sie zwar entfernt unter den Heiden und zerstreut in den Ländern, aber ich werde ihnen zum Heiligthum auf kurze Zeit in den Ländern, wohin sie gekommen. לכן bezieht sich auf die verachtenden Reden der Bewohner Jerusalems. Ihm coordinirt ist לכן in V. 17. Hier wird der Gegensatz gegen ihre Behauptung ausgesprochen, sofern sie sich auf die Entfernung vom Herrn bezog, dort, insofern auf die Ausschließung vom Lande des Herrn. Das Gegentheil des ersteren ist schon jetzt vorhanden, das Gegentheil des letzteren wird bald ins Leben treten. כי, was nothwendig part. rat. seyn muß, setzt einen zu ergänzenden Zwischengedanken voraus: sie haben in gewisser Hinsicht Recht, sie reden nicht ganz ohne Ursache also; denn allerdings u. s. w. Der Sache nach würde unser ja vollkommen entsprechen. Während das Factum zugegeben, wird der darauf gegründete Schluß bestritten. Jene: und also ist der Herr ihnen ferne. Der Herr: und also bin ich oder ward ich ihnen zum Heiligthum. Grade die äußerliche Entfernung ist, auf das Wesen gesehen, Mittel der Annäherung. Sie haben zwar den

Tempel des Herrn verloren, aber der Herr selbst ist ihr Tempel geworden. Der Prophet beseitigt durch diese Worte den Triumph der Bewohner Jerusalems, welche in dem Tempel Gott zu besitzen, den Schmerz der Weggeführten, welche in dem Tempel Gott verloren zu haben meinten. Was den Tempel zum Heiligthum macht, das ist Gottes Gegenwart; wo diese ist, da ist das Heiligthum, wo sie nicht ist, da ist kein Tempel, da ist bloß eine Anhäufung von Holz und Steinen. Unsere Verkündung ergänzt sich daraus, daß aus dem Tempel zu Jerusalem d. Pr. die Herrlichkeit des Herrn weichen sieht. Wir haben hier den Keim, aus dem sich nachher der Baum der Darstellung des Reiches Gottes in seiner neuen Gestalt, in seiner herrlichen Vollendung in C. 40—48 mit allen seinen Aesten, Zweigen, Blättern und Blüthen entwickelt. Als das wahre Heiligthum Israels wird der Herr selbst auch Jes. 8, 14 bezeichnet. Nach Apoc. 21, 22 ist in dem neuen Jerusalem der Herr Gott der Allmächtige der Tempel und das Lamm. „Bildete den Kern des Heiligthums die Verbindung Gottes mit seinem Volke, so mußte die Erscheinung Christi sich zu ihm verhalten wie der Leib zum Schatten." Das Exil, während dessen schon unter dem A. B. selbst das Verhältniß losgetrennt von seiner äußeren Abschattung durch den Tempel bestand, bildete eine Vorbereitung der Erscheinung Christi, welche den Tempel definitiv beseitigte. מעט ist wie oft als Zeitbestimmung zu nehmen, paulisper. War der Herr wirklich im Exil das Heiligthum des Volkes, so mußte sich dieß dadurch bewähren, daß der Aufenthalt im Exil nur kurze Zeit dauerte. Denn Canaan war damals noch das Land des Bundes; des Herrn Gegenwart unter seinem Volke außerhalb dieses Landes konnte nur eine provisorische seyn. Das מעט war also nothwendig erforderlich, wenn das, was als schon in der Gegenwart vorhanden bezeichnet wurde, als vorhanden geglaubt werden sollte. Das: in den Ländern u. s. w. weist schon darauf hin, daß der

Herr dereinst wieder das Heiligthum des Volkes auf seinem natürlichen Boden, in dem Lande der Verheißung, seyn werde, und bereitet also den Inhalt von V. 17 ff. vor. — Wodurch aber bewährte sich der Herr als das Heiligthum des Volkes im Exil? zunächst schon durch die Sendung des Propheten selbst. Daß er einen Prediger der Buße und des Heiles, und zwar einen mit so reichen Gaben ausgerüsteten gab, war schon ein Zeichen, daß seine Gnade nicht von dem Volke gewichen. Der Prophet selbst war im niederen Sinne, was der Heiland im höchsten, ein Tempel Gottes. Denn was den Tempel zum Tempel machte, die Gegenwart des Herrn, das war in ihm. Dann aber auch auf andere höchst mannigfaltige Weise, durch die äußeren Durchhülfen, die er ihnen gewährte, durch die Erleichterung ihres Elendes — sie hatten ja sogar die nationale Selbstständigkeit nicht ganz verloren; auch im Exil hatten sie ihre Aeltesten — durch innerliche Tröstungen, durch den Geist der Gnade und des Gebetes, den er über die Empfänglichen ausgoß, und dadurch die steinernen Herzen in fleischerne verwandelte, durch die Veranstaltungen zur dereinstigen Rückkehr, die er schon damals traf; während des ganzen Exils war seine Vorsehung geschäftig, um die sie bedingenden Umstände herbeizuführen; alle Begebenheiten wurden zu diesem Zwecke hingeleitet; Daniels Erhebung, das Sinken der Babylonischen Macht, das Aufkommen der Persischen. Wie verschieden war nicht das Babylonische Exil von dem jetzigen! Hier kein Beweis der Gegenwart Gottes; das Volk kann nur Denkfeste feiern und von der Zukunft träumen; zwischen der fernen Vergangenheit und der fernen Zukunft ein ungeheurer leerer Raum, eine ganze Sahara. Dort für den tiefer Blickenden in der tiefsten Erniedrigung überall Spuren der liebenden Fürsorge Gottes, Unterpfänder der fortdauernden Erwählung, der zukünftigen Verherrlichung.

V. 17. Darum sprich: also spricht der Herr Je-

hova: und ich sammle euch aus den Völkern, und bringe euch zusammen aus den Ländern, darinnen ihr zerstreut seyd, und gebe euch das Land Israel. Das, der Herr Jehova, weist darauf hin, daß der Verheißende der Allmächtige und der Treue ist. Das: und ich sammle, bezeichnet diese Wohlthat als sich anschließend an die frühere, als ihre Fortsetzung und Folge. Daß die Verheißung der Rückkehr nicht unter Serubabel vollkommen erfüllt wurde, weil das Canaan, was man damals betrat, nicht das Land des Herrn im vollen Sinne war, daß die Verheißung vielmehr ein Messianisches Element in sich schließt, bedarf nach früheren Erörterungen kaum der Bemerkung. Wenn der Prophet hier nur denjenigen die Rückkehr zu verheißen scheint, welche sich schon damals im Exil befanden, während er den noch in Judäa sich befindenden den Untergang droht, so ist natürlich dieser Gegensatz nicht auf die einzelnen Individuen zu beziehen, sondern als ein Gegensatz der Massen aufzufassen. Sonst müßte man ja auch aus V. 15, wo die Exulanten als das ganze Israel bezeichnet werden, schließen, daß Jeremias kein ἀληϑῶς Ἰσραηλίτης gewesen. Die Ergänzung ergibt sich aus C. 9, wonach auch in Jerusalem eine Auswahl Gegenstand der schützenden Obhut des Herrn ist, obgleich sie den Untergang der verderbten Stadt nicht aufhalten kann.

V. 18. Und sie kommen dorthin und entfernen daraus alle seine Gräuel und alle seine Scheusale. Venema bemerkt: inceperunt mox post reditum, sed non perfecerunt nisi diu post, temporibus Maccabaicis, quando quaquaversum per totam terram idololatriam destruxerunt, et veram religionem propagarunt, etiam inter Samaritanos et Idumaeos. Allein mit dem perfecerunt ist es eine eigne Sache. Dem Propheten kommt die äußere Entfernung der Dinge, wodurch das Land des Herrn verunreinigt worden, nur insofern in Betracht, als sie Ausfluß der unbedingten Hingabe des

Herzens an den Herrn ist. Dieß zeigt schon der Zusammenhang, worin das Thun des Volkes mit der es bedingenden Gabe des Herrn im Folg. steht. Ob Satan den Satan austreibt, ob die feinere Form des Götzendienstes — auch Jehova kann ja ein Götze seyn — die gröbere befehdet, das ist etwas religiös Indifferentes und liegt daher außerhalb des Gebietes der Weissagung, so gut wie der Wechsel der Moden in der Kleidertracht. So zeigt es sich also, daß die äußere Beseitigung der Götzen in der Zeit nach der Rückkehr und in der Maccabäischen Periode, nur insofern hieher gehört, als Gott selbst dabei das principium movens war, daß sie also nur als ein sehr geringer Anfang zu betrachten ist, und die Weissagung ihrer wesentlichen Beziehung nach als eine Messianische. Wie wenig das perfecerunt begründet ist, das zeigt schon der äußere Zustand des Volkes von der Rückkehr an bis auf Christum. Aus seinem Ergehen ergibt sich sein Betragen. Wären mit den Götzenbildern die Götzen aus dem Lande verschwunden, so hätte das Volk Recht gehabt, wenn es Gott der Untreue in der Erfüllung seiner Verheißungen beschuldigte.

V. 19. Und ich gebe ihnen Ein Herz und einen neuen Geist gebe ich in ihr Inneres, und ich entferne das Herz von Stein aus ihrem Fleische und gebe ihnen ein Herz von Fleisch. Die Stelle Deut. 30, 1 ff. liegt der ganzen Verheißung des Pr. zu Grunde; diese ist reine Erneuerung; die von Moses vorhergesehenen Umstände sind nun eingetreten; das Volk des Herrn ist im Exil; so werden also auch die Trostworte seines Dieners wieder lebendig, vgl. bes. V. 5. 6: „und es bringt dich der Herr, dein Gott, in das Land, was deine Väter besessen, und du besitzest es, und er thut dir wohl und mehret dich mehr als deine Väter. Und der Herr, dein Gott, beschneidet dein Herz und das Herz deines Samens, daß du liebest den Herrn, deinen Gott, von ganzem Herzen und

von ganzer Seele." Was dort die Beschneidung des Herzens, die Hinwegnahme der Unreinigkeiten aus demselben, vorgebildet durch die äußere Beschneidung, die zugleich ihr Unterpfand ist, das bezeichnet hier das Geben des fleischernen Herzens an die Stelle des steinernen. — Das: ich gebe ihnen ein Herz, zeigt an, daß das Volk einmüthig den Herrn suchen wird, im Gegensatze gegen den bisherigen Zustand, wo nur Einzelne sich bekehrten. Das ganze Volk naht sich dem Herrn wie ein Mann. Parallel ist Jer. 32, 39: „und ich gebe ihnen ein Herz und einen Weg, mich zu fürchten immerfort." Zeph. 3, 9: sie dienen dem Herrn mit einer Schulter." Act. 4, 32: τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία. Daß die Einheit des Herzens die Aufrichtigkeit und Ungetheiltheit desselben bezeichne, wie mehrere, zuletzt Schmieder, hier annehmen, läßt sich nicht gehörig begründen; dafür ist der stehende Ausdruck vielmehr לֵב שָׁלֵם. Dem einen Herzen in unserem Sinne steht entgegen das: wir wandten uns ein jeder auf seinen Weg, Jes. 53, 6; im natürlichen Zustande, soviel Herzen, soviel Sinne; Gott bewirkt, daß alle Herzen und Sinne eins werden. „Ein Herz" kann nur seyn, wo ein „neuer Geist" ist. Der alte Geist richtet überall Zerstreuung an. — Das fleischerne Herz im Gegensatz gegen das steinerne (die Ausdrücke sind Ez. eigenthümlich) bezeichnet hier ein weiches, für die Eindrücke göttlicher Gnade empfängliches. Daß des Menschen Herz erst durch Gottes Gnade also werden soll, weist hin auf seine natürliche Beschaffenheit. Es ist von Natur in Bezug auf das Göttliche hart wie Stein, unempfindlich, unempfänglich; Gottes Wort, Gottes äußere Führungen gehen spurlos an ihm vorüber; die letzteren können es zwar wohl zerbrechen, aber nicht brechen; auch die Stücke bleiben noch hart, ja die Härte nimmt noch zu. Gottes Geist allein kann ein gebrochenes, ein weiches Herz schaffen, vgl. als Sachpar. Jerem. 31, 33 (s. z. d. St.), als Wortpar. C. 36, 26.

V. 20. Auf daß sie in meinen Geboten wandeln und meine Rechte bewahren und sie thun, und sie werden mein Volk und ich werde ihr Gott. Die Grundlage bildet Levit. 26, 3: „wenn ihr in meinen Gesetzen wandeln werdet, und meine Gebote bewahret und sie thut, V. 4 so gebe ich euch eure Regen zu seiner Zeit, u. s. w. Dann nach einer langen Aufzählung in V. 12 das zusammenfassende: „und ich werde euch zum Gotte und ihr werdet mir zum Volke", vgl. zu Jerem. 31, 33. Gottes Werk allein ist es, daß das Bundesvolk in seinem Thun zum Bundesvolke, daß Gottes Name in ihm geheiligt, sein Wille in ihm realisirt wird, und wo dieß erst geschehen, wo in dieser Beziehung die Bestimmung des Bundesvolkes realisirt ist, da folgt nothwendig auch das andere, da wird das Volk auch im Ergehen sein Volk, da wird Gott an ihm geheiligt, da wird er ihm ganz zu Theil mit der ganzen Fülle seiner Güter und Gaben.

V. 21. Aber deren Herz dem Herzen ihrer Scheusale und Gräuel nachwandelt, denen gebe ich ihren Weg auf ihren Kopf, spricht der Herr Jehova. Zum Schlusse werden diejenigen noch nachdrücklich von der Gnade ausgeschlossen, welche die Grundlage derselben, das neue Herz, durch ihre Schuld nicht erhalten, und also nicht in Gottes Geboten wandeln. Auch unter dem neuen Bundesvolke findet sich ein trüber Niederschlag; auch bei ihm findet Gottes Gerechtigkeit ein neues Object. Der Wandel nach dem Herzen der Götzen steht entgegen dem Wandel nach dem Herzen Gottes. Ob die Götzen formell existiren oder nicht, thut nichts zur Sache. Genug, daß ihr Wesen, die Sünde, wirklich vorhanden ist. Sie sind ja Personificirungen, Objectivirungen derselben.

Der Abschnitt Cap. 16, 53—63.

Jerusalem hat es noch ärger gemacht wie Samaria und Sodom; sie, berufen die beherrschende Macht über die Heidenwelt zu seyn, ist selbst in heidnisches Wesen herabgesunken, in schmählicher Undankbarkeit gegen den Herrn, der in der Zeit der Jugend ihres Elendes sich erbarmte und so reich mit seinen Gaben sie zierte. Weil sie innerlich sich Sodom und Samaria gleichgestellt hat, so muß sie auch ihre Genossin im Elende werden, V. 1—52.

Aber das ist nicht das Ende der Wege Gottes. Jerusalem bleibt nicht im Elende, wegen des Bundes mit ihr in der Zeit ihrer Jugend, und Samaria und Sodom bleiben nicht im Elende, weil sie noch weniger Schuld auf sich haben, wie Jerusalem, also so gut wie dieses der rettenden göttlichen Barmherzigkeit theilhaftig werden können, die bei Allen Alles thun muß. Von Jerusalem geht das Heil aus und in seine Gemeinschaft werden Samaria und Sodom aufgenommen. Alles Rühmen fällt weg. Es bleibt Juda nur die tiefste Schaam und Beschämung, daß der Herr, trotz der Tiefe seines Abfalls, es dennoch zu der Höhe seiner Bestimmung gelangen läßt.

Wir haben hier einen welthistorischen Ueberblick, dessen neutestamentliche Parallele Röm. 11, 29 ff. ist. Wie dort so ist auch hier der Grundgedanke: συνέκλεισε ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ Röm. 11, 32.

V. 53. Und ich kehre zurück zu ihrem Gefängniß, zu dem Gefängniß Sodoms und ihrer Töchter und zu dem Gefängniß Samarias und seiner Töchter und zu dem Gefängniß deines Gefängnisses in ihrer Mitte. Daß die Redensart שׁב שׁבות stets bedeutet: zu dem Gefängnisse zurückkehren*),

*) Für die transitive Bedeutung des שׁוב in Kal, reducere, restituere,

und daß das Gefängniß in dieser Redensart bildliche Bezeichnung des Elendes ist, wurde in meinem Comm. zu Ps. 14, 7 und in meinen Beitr. 2 S. 104 ff. nachgewiesen. Das Gefängniß oder die Gefangenschaft im eigentlichen Sinne paßt hier gar nicht, da die Bewohner Sodoms nicht gefangen geführt sondern vernichtet wurden. Wir haben hier so zu sagen eine heilige Parodie zu der Grundst. Deut. 30, 3 (vgl. Zeph. 2, 7), wo nur von einer Rückkehr des Herrn zu dem Gefängniß Israels die Rede ist. Hier werden ihm die verrufensten Sünder in der Heidenwelt gleichgestellt. Die Töchter Sodoms sind die mit ihr zusammen heimgesuchten Städte von untergeordneter Bedeutung. Was hier von der Rückkehr des Herrn zu dem Gefängniß Sodoms gesagt wird, hat viele Ausll. gar sehr in Verlegenheit gesetzt, „weil sie", wie die Berleburger Bibel richtig bemerkt, „meist nicht anders konnten wegen ihrer übrigen Sätze, daß die darüber keine Noth litten, als einen sehr gezwungenen Verstand herausbringen." Wenn dieselbe bemerkt: „Wenn man mit einigen die besondere Wiederbringung auch nach dem Tode noch zugibt, so wird alles leicht und mag auch ganz eigentlich verstanden werden, also daß kraft dessen auch noch endlich die von Sodom wieder Gnade erlangen werden", so wird man freilich an die Stelle der Wiederbringung, welche zu lehren schriftwidrig ist, das Fortgehen der

---

könnte man sich auf den Samaritanischen Namen des Messias Haschab oder Hathab beziehen, wenn ders. richtig durch Gesenius, carm. samarit. p. 75 durch conversor erklärt würde. Aber schon de Sacy, notices et extraits t. 12 p. 29 u. 209 sah, daß der Name vielmehr den Rückkehrenden bedeutet und Juynboll, chron. samarit. p. 52 erkannte, daß der Messias als der wiederkommende Moses also genannt wurde, eine Annahme für deren Richtigkeit das spricht, daß die nur den Pent. anerkennenden Samaritaner ihre Messianische Erwartung auf Deut. 18, 18 gründen, wo der Herr zu Moses spricht: einen Propheten gleich dir will ich ihnen erwecken, vgl. Bargès les Samaritains de Naplouse Par. 55 S. 90. Schilo hielten sie nicht für einen Namen des Messias, sondern erklärten es von dem ihnen verhaßten Salomo, Th. 1 S. 96, Barges S. 91.

Heilsanstalten auch nach dem Tode für diejenigen setzen müssen, denen die Mittel der göttlichen Gnade nicht in ihrem vollen Umfang zu Theil geworden sind. Man wird nicht an physische Herstellung des Terrains denken dürfen, auf dem einst diese Städte standen. Denn abgesehen von andern Schwierigkeiten, das wäre keine wahrhaftige Rückkehr des Herrn zu dem Gefängnisse Sodoms, dessen Substanz in seinen spurlos verschwundenen Bewohnern bestand, die auch in ihren Nachkommen nicht begnadigt werden können. Die hier gepriesene Barmherzigkeit des Herrn tritt nur dann ins Licht, wenn die Gnade denselben frechen Sündern zu Theil wird, die einst in Sodom gelebt, entweder persönlich oder wenigstens in ihren Nachkommen. Ebenso wenig wird man, wie unter den Alten Origenes und Hieronymus behaupteten, unter den Neueren zuletzt Hävernick, annehmen dürfen, daß Sodom hier in typischer Bedeutung stehe, das Heidenthum vertrete. Allerdings, wenn Sodom selbst Gnade findet, so liegt darin eingeschlossen, daß der ganzen Heidenwelt Barmherzigkeit widerfahren wird. Aus dem Theile können wir mit Zuversicht auf das Ganze schließen, und die Richtigkeit dieses Schlusses wird uns durch C. 47 bestätigt, wo die Wasser des todten Meeres der Welt durch den Strom aus dem Heiligthum gesund gemacht werden. Dennoch aber kann zunächst und direct nur Sodom selbst gemeint seyn. Darauf führt schon die Zusammenstellung mit Samaria und Jerusalem und noch bestimmter die specielle Beziehung auf Sodom, seine Sünden und seinen Untergang in dem Vorherg., V. 48—50. Wenn man Sodom als Bezeichnung der Welt nimmt, so schwebt die Erwähnung ihres Gefängnisses in der Luft, da von dem Elende der Welt im Vorherg. nicht die Rede gewesen. Eine bloße Aushülfe der Verlegenheit ist ebenso auch die von mehreren Ausll. versuchte Beziehung auf die Ammoniter und Moabiter. Denn diese stehen in keinem innerlichen Zusammenhang mit Sodom und

Gomorrha. Loth, ihr Stammvater, hielt sich in Sodom nur als Fremdling auf, Gen. 19, 9. 13, 12. An dem Gefängnisse Sodoms und seiner Töchter hatten die Moabiter keinen Antheil. — Wenn man erkennt, daß hier nur von einer Begnadigung der Bewohner Sodoms und der übrigen Städte der Jordansau in dem jenseitigen Daseyn die Rede seyn kann, so zeigt sich, daß wir hier die alttestamentliche Parallele haben zu 1 Petr. 3, 19. 4, 6, um so mehr da aus V. 61 erhellt, daß das hier Sodom verheißene Heil in seiner Aufnahme in das Reich Gottes und der damit verbundenen Theilnahme an allen Gütern dieses Reiches besteht. Gemeinsam ist diesen Stellen mit der unsrigen der Gedanke, daß alle vorchristlichen Gerichte nur vorläufigen Character tragen, nicht die letzte Entscheidung bringen können. In der ersteren: ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασι ποτὲ *) u. s. w. ist zunächst nur von den frechen Sündern vor der Sündfluth die Rede, grade so wie hier zunächst nur von den verrufenen Sündern in Sodom. Daß aber die vorzüglichste Art die ganze Gattung repräsentirt, erhellt aus der zweiten, die von den Todten überhaupt redet: εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι **), die auch insofern zur Ergänzung der ersteren dient, als in ihr ausdrücklich gesagt wird, daß die Predigt eine solche zum Heile war, wie umgekehrt auch die zweite Stelle der ersteren zu ihrer Ergänzung bedarf, vgl. Güder, die Lehre von der Erschei-

---

*) Gegen die von Besser erneuerte Erkl. Jo. Gerhards von der Predigt, die Noah im Geiste Christi hielt, reicht schon das πορευθεὶς hin, vgl. V. 22, wo das πορευθεὶς in Bezug auf die Himmelfahrt Christi steht, ebenso wie hier in Bezug auf die Höllenfahrt.

**) Roos: Caro est humanitas terrestris, mortalis et infirma horum hominum, quae judicium dei experta est: spiritus vero eadem humanitas coelestem indolem nacta, quae exantlato judicio vitae secundum deum compos fit.

nung Christi unter den Todten, Bern 53 S. 46 ff. Indirect führt auf dieselbe Lehre auch der Ausspruch des Herrn in Matth. 12, 41: ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν· ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε. Denn wird der Heidenwelt, trotz ihres tiefen sündigen Verderbens, die Heilsfähigkeit zugesprochen, so muß ihr auch die Gelegenheit zum Heile zu gelangen von dem gegeben werden, der nicht will den Tod des Sünders sondern daß er sich bekehre und lebe. Noch näher aber liegt Matth. 11, 22 u. 24: πλὴν λέγω ὑμῖν ὅτι γῇ Σοδόμων ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ σοί. Das Land Sodom steht hier, gradeso wie an u. St. Sodom und ihre Töchter, für die früheren Bewohner. Der Zustand dieser wird zunächst als ein gegebener betrachtet, ohne hinauszugehen über das, was in der Genesis von ihnen gesagt wird. Bleibt man dabei stehen, so muß es Sodom besser ergehen als Capernaum beim jüngsten Gerichte. Denn Sodom hat nicht die vollendete Offenbarung der Gnade und des Heiles von sich gestoßen, V. 23. Ist aber dieß, so kann die Sache eben nicht bei diesem Punkte stehen bleiben, so muß vor dem letzten entscheidenden Gerichte Sodom noch dieselbe Heilsoffenbarung dargeboten werden, welche Capernaum. Von dem Satze: εἰ ἐν Σοδόμοις ἐγένοντο αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν σοὶ, ἔμειναν ἂν μέχρι τῆς σήμερον ist das: ich kehre zurück zu dem Gefängniß Sodoms und ihrer Töchter, die unmittelbare Folge. Daß bei dem letzteren das οὐκ ἠθελήσατε Matth. 23, 37 in Bezug auf die Einzelnen vorbehalten bleibt, versteht sich nach der gesammten Schriftanschauung von selbst. Daß an absolute, so zu sagen gewaltsame Wiederbringung nicht zu denken ist, das zu beweisen genügt schon die nachdrückliche Erklärung des Propheten selbst in C. 47, 11. — Es ist merkwürdig, daß Sodom hier an die Spitze gestellt wird. Darin liegt eine Andeutung, daß zur tieferen Beschämung des

alten Bundesvolkes, die (durch Sodom repräsentirte) Heidenwelt früher zum Heile gelangen wird, und eine Vorbereitung auf Röm. 11, 25: *οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν ἀδελφοὶ τὸ μυστήριον τοῦτο, ὅτι πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν, ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ καὶ οὕτω πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται*, die man sich um so weniger sträuben darf anzuerkennen, da dieselbe Wahrheit sich deutlich ausgesprochen schon im Hohenliede und bei Jesaias vorfindet. Eine Ergänzung und Beschränkung aber erhält die Andeutung in Bezug auf das Vorangehen der Heidenwelt in dem Heilsgenuß durch die in V. 61 ausgesprochene Verkündung, daß das Heil überall von den Juden kommen werde. — Und zu dem Gefängnisse deines Gefängnisses, welches in deinem Gefängnisse besteht, s. v. a. zu deinem eignen Gefängniß. שבית mit nachfolg. Nomen ist zweimal vorangegangen. Bei dem dritten ist gleichsam ein Gedankenstrich zu denken. Juda konnte sich gar nicht in den Gedanken finden, daß es in Bezug auf das Gefängniß Samaria und gar Sodom gleichgestellt werden sollte. Jeremias hat schon beständig mit der hartnäckigen Illusion zu kämpfen, daß das Gericht mitten in seinem Laufe noch aufgehalten werden müsse, vgl. C. 7, 4, wo sie sich auf Lügen verlassen, sprechend wir sind des Herrn Tempel. — Das: in ihrer Mitte, bezieht sich auf die Gemeinschaft im Gefängnisse. — V. 54. Auf daß du tragest deine Schmach und beschämt werdest ob alle dem, daß du gethan, indem du sie tröstest. Diese Worte schließen sich an die Erwähnung der Gefangenschaft oder des Elendes Judas im vor. V. an: ich wende mich zu der Gefangenschaft, die du nicht weniger erleiden wirst wie Sodom und Samaria, auf daß du u. s. w. Denn „schenken will ich dir nichts, sondern was mein gerechtes Urtheil über dich ausgesprochen, das soll dir allerdings zu Hause kommen", Berleb. B. Seine Schmach, die verdiente, tragen ist s. v. a. sie erdulden, vgl. V. 52. 32, 24. 25. 30.

Sie tröstet ihre Schwestern dadurch, daß sie nicht minder leidet wie jene, vgl. C. 14, 22. 23. — V. 55. **Und deine Schwestern, Sodom und ihre Töchter sollen zurückkehren zu ihrem Vorigen und Samaria und ihre Töchter sollen zurückkehren zu ihrem Vorigen, und du und deine Töchter sollt zurückkehren zu eurem Vorigen.** Das Vorige, der frühere Stand ist im Allgemeinen der des Glückes. Das neue Glück wird aber von wesentlich anderer Art seyn, viel höher und geistlicher als das frühere. Auf u. St. (LXX: *ἀποκατασταθήσονται καθὼς ἦσαν ἀπ' ἀρχῆς*) weist Apostgsch. 3, 21 zurück: *ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων, ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων αὐτοῦ προφητῶν*, Bengel: *ἀποκατάστασις* est rerum in ordinem priorem restitutio. V. 56. **Und war nicht Sodom deine Schwester als Gespräch in deinem Munde am Tage deines Hochmuthes?** Als Gespräch, eig. als Gerücht, vgl. zu Jes. 53, 1, so daß der Mund überging von Erzählungen, wie einst Sodoms furchtbare Sünde eine ebenso furchtbare Strafe gefunden. Ist Juda Sodom gleichgeworden im Elende und Sodom ihm in der Erlösung, da wird ihm die Neigung zu solchem stolzem Herabsehen auf die arme Schwester gründlich vergangen seyn. V. 57. **Ehe deine Bosheit aufgedeckt ward, wie das geschah zur Zeit der Töchter Arams, und aller die um sie waren, wie die Töchter der Philister, die dich verachten ringsum.** Die Bosheit Judas wurde aufgedeckt durch das Gericht, dessen Werkzeuge die Weltmächte, zuerst Babel waren. Aram, im Osten, und die Philister, im Westen, Jes. 9, 11, sind nicht die, welche die Blöße aufdecken, die Vollstrecker des Gerichtes — dann wären andere Namen zu nennen gewesen — sondern sie verhalten sich zu Juda nachdem es in den Leidensstand eingetreten, ebenso wie früher dieses zu Sodom: die dich **verachten**. V. 58. **Deine Verbrechen und deine Gräuel, du**

trägst sie, spricht der Herr. Sie lasten in ihren Folgen auf dir, du leidest ihre Strafe, nicht minder wie das früher von dir verachtete Sodom die Strafe seiner Sünde leidet. V. 59. Denn also spricht der Herr Jehova: und ich thue mit dir, wie du gethan, die du verachtet den Schwur brechend den Bund. V. 60. Aber ich gedenke meines Bundes mit dir in den Tagen deiner Jugend und richte dir auf einen ewigen Bund. Wie schon in Levit. 26, 42 verheißen wird, daß der Herr nach der gerechten Heimsuchung seines Bundes gedenken werde. V. 61. Und du gedenkest deiner Wege und wirst beschämt, wenn du bekommst deine Schwestern, die größeren denn du, zu denen die kleiner sind als du und ich sie dir gebe zu Töchtern, und nicht aus deinem Bunde. Die größeren und kleineren Schwestern sind die größeren und kleineren Mitvölker, vgl. V. 46, wobei die Anschauung von dem Menschengeschlechte als einer großen Familie zu Grunde liegt, deren Basis die wichtige Lehre von der Abstammung des Menschen von einem Paare ist. Daß hier von den Schwestern überhaupt die Rede ist, zeigt daß Sodom und Samaria im Vorigen Repräsentanten eines großen Complexes sind. Der Heidenvölker als Töchter Jerusalems gedenkt zuerst das Hohelied, vgl. dort zu C. 1, 5. Das Heil ist ein gemeinsames, aber seinen Ausgangspunkt nimmt es von den Juden und nur durch Vermittelung der Juden wird es den Uebrigen zu Theil. Starck: ex gente Judaica non solum ortus est Christus salvator mundi, sed et omnes apostoli et discipuli Christi Judaei erant: illi igitur dum gentes ad fidem Christianam converterunt, spiritualiter eos generarunt, ut Paulus dicit 1 Cor. 4, 51: ego vos generavi in Christo. Es ist die höchste Ehre, daß Juda alle ihre Schwestern zu Töchtern bekommt, und tiefe Schaam ergreift sie, daß sie so ohne und gegen alles Verdienst so hoher Ehre gewürdigt wird. Nicht aus deinem Bunde, nicht weil die Er-

füllung deiner Bundespflichten dir Anspruch darauf gäbe. Villalpandus: sed potius ex vi pacti mei et promissionis factae Abrahamo. Piscator: Non propterea quod tu digna sis hac aggregatione gentium, ut quae foedus servaveris, sed ex mera gratia. V. 62. Und ich richte auf meinen Bund mit dir, und du erfähreſt, daß ich der Herr bin. V. 63. Auf daß du gedenkeſt und dich ſchämeſt und den Mund nicht mehr aufthun mögeſt wegen deiner Schande, wenn ich dir vergebe alles, was du gethan. Je größer die Gnade, die den Undankbaren erwieſen wird, deſto größer iſt die Schaam wegen des ſchmähliches Abfalles.

Der Abſchnitt Cap. 17, 22—24.

Dieſe Weiſſagung gehört in die Zeit bald nach der vorhergehenden; denn ſie ſteht in der chronologiſch geordneten Sammlung in der Mitte zwiſchen dem Abſchnitt C. 8—11, aus dem 6ten Monate des 6ten Jahres, und C. 20, aus dem 5ten Monat des 7ten Jahres ſeit der Wegführung des Jojachin. Sie iſt alſo 4—5 Jahre vor der Zerſtörung ausgeſprochen. Ein eigenthümlich Babyloniſches Bild war die Darſtellung mächtiger Könige und ihrer Reiche als hoher Bäume, voller Äſte und Zweige. Dieß zeigt Dan. 4, 8. 9, wo es in der Beſchreibung von Nebucadnezars Traume heißt: „groß war der Baum und ſtark, und ſeine Höhe reichte in den Himmel, und ſein Anblick bis an die Enden der ganzen Erde. Sein Laub war ſchön und ſeiner Frucht viel, und Nahrung für alles daran; unter ihm ſchatteten ſich die Thiere des Feldes, und in ſeinen Zweigen wohnten die Vögel des Himmels, und von ihm nährte ſich alles Fleiſch.“ Die Deutung in V. 19: „der Baum biſt du, o König.“ Dieß zeigt in merkwürdiger Uebereinſtimmung mit

Daniel, Ez. C. 31, 3 ff., wo Assur als eine Ceder auf dem Libanon erscheint, schön belaubt, ihr Gipfel bis in die Wolken reichend; in ihren Zweigen nesteten alle Vögel des Himmels, und unter ihren Ästen gebaren alle Thiere des Feldes, und in ihrem Schatten wohnten viele Völker. Dieses Bildes bedient sich auch hier der Prophet. Der Davidische Stamm eine hohe Ceder auf dem Libanon. Ihren Wipfel bricht Nebucadnezar ab und bringt ihn nach Babylon — die Wegführung Jojachins und der übrigen königlichen Familie. Er pflanzt in Jerusalem ein niederes Gewächs, eine Rebe — die Einsetzung des Zedekias — aber kaum hat es getrieben, da wird es wieder ausgerissen. Nun nimmt der Herr von dem Wipfel jener großen Ceder ein dünnes Reis und pflanzt es auf seinen heiligen Berg Zion. Es wächst zur stattlichen Ceder empor, unter deren Schatten alle Vögel wohnen. Die übrigen Bäume sehen ihr wunderbares Wachsthum und erkennen daraus, daß der Herr es ist, der alle Bäume erhöht und erniedrigt. Als Ausdeutung ist Matth. 13, 32 zu betrachten, obgleich der Herr das Bild etwas modificirt, an die Stelle des dünnen Reises von der hohen Ceder das Senfkorn setzt: ὃ μικρότερον μέν ἐστι πάντων τῶν σπερμάτων· ὅταν δὲ αὐξηθῇ μεῖζον τῶν λαχάνων ἐστὶ καὶ γίνεται δένδρον, ὥστε ἐλθεῖν τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατασκηνοῦν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ. Der Grund dieser Modification ist darin zu suchen, daß der Herr nach seinem Zwecke nur den Fortschritt des neuen Gottesreiches, wie es mit seiner Erscheinung im Fleische begann, aus geringen Anfängen zu herrlicher Vollendung darstellen will, während der Prophet die Aufgabe hat, über den Verlust der früheren Herrlichkeit zu trösten, und also nicht bloß die Niedrigkeit, sondern die Erniedrigung symbolisiren muß, diese als bloßen Durchgangspunkt darstellen, von der früheren Höhe zu unendlich größerer.

V. 22. Also spricht der Herr, Jehova: und ich nehme von dem Wipfel der hohen Ceder und setze, breche ab von seiner Krone ein zartes Reis und pflanze auf einem Berge hoch und erhaben. אָנִי steht im nachdrücklichen Gegensatze gegen Nebucadnezar, der ebenfalls abgebrochen und gesetzt hat, in V. 3. 4. Jener zum Bösen, der Herr zum Guten. Jener, als schwacher Mensch, konnte nur unter des Herrn Zulassung eine vorübergehende Erniedrigung bewirken; der Herr, der allmächtige Gott schafft eine bleibende Erhöhung. צַמֶּרֶת kommt nur bei Ezech. vor. Daß es ein ungewöhnlicher, bildlicher Ausdruck ist (wahrscheinlich die Wolle des Baumes, der krause Wipfel) erhellt theils schon aus diesem Grunde, theils auch daraus, daß es hier und in V. 3 durch das eigentliche Zweigwipfel erklärt wird. Die Bedeutung Wipfel wird auch durch die übrigen Stellen 31, 3, zwischen den Wolken war sein Zammereth, V. 10, er gab sein Zammereth bis in die Wolken, V. 14, nicht sollen sie geben ihr Zammereth bis zu den Wolken, erfordert, besonders wenn man בֵּין עֲבֹתִים nicht, ohne rechten Sinn, durch: zwischen Zweigen, erklärt, sondern durch: zwischen Wolken. עָבוֹת, Wolken, gehört zu den Wörtern, welche allmählig ihre Pluralbedeutung verlieren. Davon hat Ezechiel den neuen Plural עבתים, gebildet, was nur bei ihm in dieser Bedeutung vorkommt, vgl. 19, 11: „hoch ward sein Wuchs, höher als die Wolken." Da das zarte Reis von der (im vorigen bezeichneten) hohen Ceder, dem Embleme des Davidischen Stammes, genommen wird, so kann es nicht das Reich Gottes in seiner anfänglichen Niedrigkeit, es muß vielmehr einen Sproß des Davidischen Stammes bezeichnen, und dieß noch um so mehr, da der Prophet offenbar die ähnlichen Darstellungen älterer Propheten, besonders des Jerem., vergl. zu C. 23, 5, vor Augen hat. Die Ceder bedeutet also hier, grade so wie bei Daniel, nicht das Reich, sondern den König, was

auch aus dem Gegensatze gegen das Thun Nebucadnezars in V. 3 und aus dem ganzen übrigen Inhalte des Cap. erhellt, das sich durchweg nur mit der Königsfamilie beschäftigt. Wer nun unter dem zarten Reise von der hohen Ceder, das nachher zur hohen Ceder wird, zu verstehen sey, daß kein anderer, als der aus der tief erniedrigten Davidischen Familie hervorgehende Messias, darüber kann nach den Parallelst. bei dem Pr. selbst und bei den andern Propheten, kein Zweifel seyn. Nur das könnte vielleicht angenommen werden, daß der Pr. hier nicht den Messias als Individuum vor Augen habe, sondern als denjenigen, in dem sich die Idee des Davidischen Stammes vollendet, so daß auch der sehr geringe Anfang der Wiedererhöhung desselben, wie er, von der Verheißung an David abhängig, in Serubabel geschah, mit als unter der Weissagung begriffen, betrachtet werden müßte, gewissermaßen auch alles, was Gott überhaupt zur neuen Begründung und Erhaltung des bürgerlichen Regimentes in Israel that, vgl. zu Jer. 33. Für die Sache ist die Differenz von geringer Bedeutung. Denn wenn auch der Pr. das ganze Davidische Geschlecht vor Augen hat, sein Fortschreiten von geringem Anfang zu herrlicher Vollendung schildert, so ist doch nach der Sache nicht bloß, sondern auch nach seinem eignen Bewußtseyn der Messias derjenige, an welchem und durch welchen diese Verheißung für den Davidischen Stamm und in ihm für das Volk eigentlich und vollständig in Erfüllung geht. Die Niedrigkeit des Reiches hängt übrigens mit der Niedrigkeit des Hauptes eng zusammen, so daß man das רַךְ auf beides beziehen muß. Gegen die Parallel- und Grundst. wie Jes. 11, 1. 53, 2 will Hitzig die Zartheit bloß auf das jugendliche Alter beziehen. Es ist wohl kaum ein zufälliges Zusammentreffen, daß רך in 2 Sam. 3, 39 von David vorkommt, der auch als König Anfangs zart und schwach war. Es scheint, daß Ezechiel auf diese Stelle zurückblickt. Auch in 1 Chron. 22, 5. 29, 1, wo רך von Sa-

lomo gebraucht wird, bezeichnet es nicht das bloße Alter — נער geht schon voran — sondern die Schwäche, die speciell bei ihm ihren Grund in dem jugendlichen Alter hatte, vgl. noch 2 Chron. 13, 7. Die anfängliche Niedrigkeit des Messias liegt übrigens ja schon darin, daß er auf den hohen Berg erst gepflanzt wird. — Hier wird bloß im Allgemeinen gesagt, daß der Ort, wo das Reis gepflanzt wurde, ein hoher Berg war, und damit schon seine Bestimmung angedeutet, dereinst, wenn es zum Baume herangewachsen, alle Bäume der Ebene, עֲצֵי הַשָּׂדֶה in V. 24, zu beherrschen. In V. 23 wird dann dieser hohe Berg näher bezeichnet.

V. 23. Auf dem hohen Berge Israels will ich es pflanzen, und es treibt Zweige und trägt Frucht und wird zur herrlichen Ceder, und es wohnen unter ihr alle Vögel jeglichen Gefieders, im Schatten ihrer Zweige werden sie wohnen. Daß der hohe Berg Israels der Berg Zion ist und zwar im weiteren Sinne, so daß er den Hügel Moriah mit umfaßt, zeigt C. 20, 40: „Denn auf meinem heiligen Berge, auf dem hohen Berge Israels, dort soll mir dienen das ganze Haus Israels, es ganz im Lande." Dort ist offenbar vom Tempelberge die Rede; denn es wird von der Darbringung der Opfer gehandelt. Das parallele heilig an der Parallelstelle zeigt, wie dort und hier das hoch zu fassen ist. Es ist eine für das fleischliche Auge verborgene Höhe; anderwärts (C. 34, 26) redet der Prophet selbst nur von einem Hügel des Herrn. Aber das geistliche Auge sieht ihn, den unscheinbaren, weit über alle Berge der Erde hervor-, sieht ihn in den Himmel hineinragen. Schon diese Bezeichnung (vgl. zu Jes. 2, 2, Ps. 48, 3) zeigt, daß der heilige Berg hier nicht als Berg, daß er vielmehr als Sitz und Mittelpunkt des Reiches Gottes in Betracht kommt, und dieses Reich selbst bezeichnet. Hoch ist der Ort, wo das Reis gepflanzt wird; zu einer hohen Ceder wächst

es selbst empor. Die Herrlichkeit des zukünftigen Königes hat die Herrlichkeit des Reiches, dem er vorgesetzt wird, zur Grundlage; auf ihr sich erhebend, dient sie wiederum dem Reiche zur Verherrlichung. Die Früchte, vgl. Jes. 11, 1, bezeichnen den Segen, den alle Unterthanen von diesem Könige empfangen. Der Schatten ist das gewöhnliche Bild des Schutzes, Ps. 36, 8. Daß durch: alle Vögel jeden Flügels — daß man so verbinden müsse, zeigt C. 39, 4. 17; der Ausdruck ist aus Gen. 7, 14, wo Vögel jeglicher Art von Flügeln in Noahs Arche Schutz finden — alle Völker der ganzen Erde bezeichnet werden, zeigt die Vergleichung von C. 31, V. 6 und V. 12. — Der Prophet hat hier nur den einen Zweck, den Anstoß zu heben, welcher aus der theils schon gegenwärtigen, theils noch bevorstehenden Erniedrigung des Stammes David, und in ihm des Reiches Gottes, entstehen mußte; er hebt daher nur den einen Punkt, die Erhöhung, hervor, und gewährt also auch uns Trost, wo ein ähnlicher Zustand des Reiches Gottes und Christi uns mit Schmerz erfüllt. Calvin: hinc docemur melius sperandum esse de regno Christi, quam possimus aestimare ex sensu nostro. — — ubi videmus quasi humi serpere evangelium, veniat nobis in memoriam hic locus. — unum Christi regnum deus ita stabilivit, ut perpetuum sit futurum cum sole et luna; alia autem mundi imperia cum suo splendore evanescent, et concidet eorum altitudo, etiamsi hodie nubes superent. Wir haben hier den Keim der Weissagung des Daniel von den Weltreichen. Die nähere Beschaffenheit des Reiches zu schildern, zu zeigen, daß es ein geistliches Reich sey, — freilich nicht im Gegensatze eines realen, sondern eines fleischlichen — das lag außer der Absicht des Propheten. Doch läßt es sich aus der Darstellung erschließen. — Ein Reich, das nicht ἐκ τοῦ κόσμου ist, was durch Gottes wunderbare Kraft allein, ohne irdische Kraft, ohne irdische

Waffen, mit seinem Haupte aus schwachen Anfängen zu herrlicher Vollendung geführt wird, das kann auch kein weltliches, kein fleischliches seyn; nicht das Regiment irdischer Könige, Gottes Weltregierung ist sein Muster und Vorbild.

V. 24. Und es erfahren alle Bäume des Feldes, daß ich, der Herr, erniedrige den hohen Baum und erhöhe den niedrigen Baum, verdorren mache den grünen Baum, und grünen mache den dürren Baum. Ich, der Herr, rede und thue. Die Bäume des Feldes, im Gegensatze der Ceder auf hohem Berge, sind die Reiche der Welt mit ihren Königen, die mit der Erhöhung des Reiches Gottes zugleich erniedrigt werden. Diese große Veränderung liefert ihnen den thatsächlichen Beweis, daß der Herr, den sie bisher, in dem stolzen Wahne der Selbstständigkeit ihrer Scheingröße, zu verachten gewohnt waren, der König ist über die ganze Erde, von dem alle Erhöhung und Erniedrigung ausgeht. Die Praeterita sind als Aoriste und der Satz ganz allgemein aufzufassen. Doch ist der Erkenntnißgrund der allgemeinen Wahrheit, wie das: die Bäume des Feldes zeigt, nicht bloß die Erhöhung so daß sie aus dieser schlössen, daß dem Herrn auch die Erniedrigung angehöre, sondern auch die Erniedrigung haben sie hier an einem großen, an ihrem eignen Beispiele vor Augen. Die Erhöhung des Gottesreiches zur Weltherrschaft kann ja gar nicht ohne Erniedrigung der Weltreiche gedacht werden. Ihre Könige verlieren eben dadurch dasjenige, worin sie ihre höchste Würde setzten, die erträumte Selbstständigkeit. Sie werden zu Vasallen Gottes und seines Königes, was freilich in der Wahrheit die höchste Ehre ist, die ihnen nur zu Theil werden kann. — Die letzten Worte weisen darauf hin, daß dasjenige, was, auf das sichtbar Erscheinende gesehen, ein bloßer Traum zu seyn schien, der edelste, den je einer geträumt hat, durch die Person

des Verheißenden die größte Realität erhält. Gott ist es, der die Verheißung gibt, Gott auch, der die Erfüllung herbeiführt.

Cap. 21, 30—32.

Das 21. Capitel, Theil einer Rede, welche vom Propheten im 7ten Jahre, im 5ten Monate nach der Wegführung, also ungefähr 5 Jahre vor der Zerstörung gehalten wurde, kann füglich als die Weissagung vom Schwerte des Herrn bezeichnet werden. Dem Könige von Babel übergeben zur Rache über die Uebelthäter, richtet es zuerst Jerusalem, dann fährt es einher über die Ammoniter, die erbitterten Feinde des Herrn und seines Volkes, die in ihrem Untergange erfahren müssen, daß Jerusalems Vernichtung nicht, wie sie wähnten, Beweis der Ohnmacht, sondern vielmehr Beweis der Allmacht seines Gottes ist.

V. 30. Und du Durchbohrter Böser Fürst Israels, dessen Tag kommt zur Zeit des Endfrevels! Angeredet wird der damalige König, Zedekias, und durch die Anrede darauf hingewiesen, daß der in V. 31 folgende Ausspruch ihn vorzugsweise betrifft, so daß man ein im Affecte ausgelassenes: höre des Herrn Wort, hinzuzudenken hat. Die Erklärung des חָלָל durch: Unheiliger, Verruchter (LXX βέβηλε), statt durch: Durchbohrter, verdankt wohl ihre Entstehung nur dem Umstande, daß man vom Texte ab einen Seitenblick auf die Geschichte warf, um sich bei ihr zu erkundigen, ob denn Zedekias auch wirklich durchbohrt worden sey. Die Antwort war nicht tröstlich; Zedekias blieb am Leben; seine Söhne aber wurden vor seinen Augen getödtet, und diese ihm dann ausgestochen. Da aber in dem ganzen Capitel Gottes Rache unter dem Bilde des von ihm gezogenen Schwertes dargestellt wird, so liegt am Tage, daß dem חלל vollkommen sein Genüge geschieht, wenn nur nachge-

wiesen werden kann, daß der König Gegenstand der göttlichen Rache geworden. Ueber den äußeren Modus der Strafe wird durch חלל nichts ausgesagt, so wenig als Gott ein wirkliches Schwert führt. Ein anderer Grund, daß Zedekias doch damals noch nicht durchbohrt war, hat ebenso wenig zu bedeuten. Der Prophet will grade durch die unmittelbare Zusammenstellung von Schuld und Strafe frappiren, erschüttern. Der Gottlose ist schon gerichtet; die paar Jahre Frist, die ihm noch gelassen werden, kommen nicht in Betracht. Das Auge des Glaubens schaut die Strafe als der Sünde unzertrennliche Begleiterin. Vor ihm liegt der in der Wirklichkeit noch hochgestellte Sünder schon in seinem Blute da. Die Gründe aber für die Bedeutung Durchbohrter, und gegen die Bedeutung Verruchter sind folgende: 1. חלל heißt nie etwas anderes als durchbohrt; nicht einmal im allgemeinen Sinne: umgekommen; denn חַלְלֵי רָעָב, Durchbohrte des Hungers, Klagel. 4, 9, erklärt sich daraus, daß in dichterischer Personification dem Hunger ein Schwert beigelegt wird, und in Jes. 22, 2 liegt es am Tage, daß von solchen die Rede ist, die durch das Schwert der Seuche fallen; am allerwenigsten aber profanatus; die einzige Stelle, Levit. 21, 7. 14, die man für diese Bedeutung anführt, beweist nichts. חלל steht dort in seiner gewöhnlichen Bedeutung. חֲלָלָה ist das Gegentheil des אִשָּׁה בִבְתוּלֶיהָ in V. 13, wozu als Species die Wittwe, die Geschiedene und die Hure gehören. 2. Käme aber die Bedeutung verrucht auch sonst vor, so dürfte sie doch hier nicht angenommen werden. Schwert, Durchbohrung, ist ja der Grundton des ganzen Capitels, der fast in jedem Verse wiederkehrt, vgl. z. B. V. 8. 14. 15. 16, besonders aber V. 17: „Es gehet das Schwert über mein Volk, über alle Fürsten, נְשִׂיאֵי, Israels; hingegeben dem Schwerte sind sie mit meinem Volke,“ und V. 19: „das Schwert wird dreidoppelt kommen, das Schwert der Durchbohrten, חֲלָלִים; es ist Schwert

eines Durchbohrten, des Großen" (*Michaelis*: quo non tantum plebs, sed et rex ipse, principes et magnates occumbent). 3. Man übersieht bei der Erklärung *Verruchter* die Beziehung von V. 34 auf den unsrigen. Einen doppelten Weg soll nach V. 24 ff. das Schwert des Königes von Babel einschlagen. Zuerst wendet es sich nach Jerusalem; hier wird vor Allen der König durchbohrt, dann geht es zu den Ammonitern über, V. 33 ff., und hier heißt es V. 34: „das Schwert legt dich zu den Hälsen der durchbohrten Bösen, חַלְלֵי רְשָׁעִים, deren Tag kommt zur Zeit des Endfrevels." Diese Uebereinstimmung ist um so wichtiger, da sie gewiß nicht zufällig ist, da offenbar der Prophet durch die Einheit des Ausdruckes auf die Einheit der Idee hinweisen will, welche den Schicksalen beider Völker zu Grunde liegt. Daß in Israel nicht Gottes Reich zu Grunde geht, daß dieß vielmehr an ihm gerächt wird, so daß Israels Erniedrigung Beweis seiner Hoheit ist, das erhellt daraus, daß zu gleicher Zeit an den Ammonitern streng gestraft wird, was sie gegen Israel, sofern es Gottes Reich ist, verbrochen. — Das allgem. נָשִׂיא, Fürst, statt des spec. מֶלֶךְ, König, ist, was gewiß nicht bloß zufällig ist, sondern irgend einen Grund hat, Ezechiel besonders beliebt. Der Tag des Fürsten ist nach dem Zusammenhange der Tag des Gerichtes über ihn, seines Unterganges. עֲוֹן קֵץ kehrt außer in V. 34 noch in C. 35, 5 in der Weissagung gegen Edom wieder: „weil du ewige Feindschaft hegst, und übergeben hast die Kinder Israel in die Gewalt des Schwertes, zur Zeit ihres Unglückes, zur Zeit des Endfrevels." Daß man עָוֹן nicht, wie noch *de Wette* und *Ewald* thun, durch Strafe übersetzen darf, liegt am Tage; es heißt nie etwas anderes, wie Missethat. Nur wie קֵץ aufzufassen, kann die Frage seyn. Die Endmissethat kann die vollendete Missethat seyn, der Culminationspunkt derselben, wo die Rache Gottes nicht länger ausbleiben kann; zu vgl. ist dann

das: noch nicht vollendet, שָׁלֵם, ist die Missethat der Amoriter, Gen. 15, 16, worin liegt, daß dereinst die Zeit ihrer Vollendung, und somit der Reife des Volkes zum Gerichte kommen werde. Die Endmissethat kann aber auch die Missethat seyn, welche das Ende, den Untergang des Volkes nach sich zieht, gradeso wie βδέλυγμα ἐρημώσεως (vgl. zu Dan. 9, 27) der Gräuel, welcher die Verwüstung zur Folge hat. Und diese letztere Erklärung wird empfohlen durch den sonstigen Gebrauch des קֵץ, vgl. besond. C. 7, 2: „Also spricht der Herr zum Lande Israel: Ende! es kommt das Ende über die vier Säume des Landes!" V. 3: „Jetzt das Ende über dich, und ich sende meinen Zorn auf dich und richte dich nach deinen Wegen und gebe auf dich alle deine Gräuel." Auch nach dieser Erklärung ist der Grundgedanke der, daß es ein Füllen des Maaßes der Sünde gebe, einen Culminationspunkt derselben, wo sie mit Gewalt die strafende Gerechtigkeit Gottes zur Aeußerung nöthigt, wo er nicht Gott seyn könnte, wenn er noch länger sich langmüthig erwiese, vgl. zu Sach. 5, 5—11.

V. 31. Also spricht der Herr Jehova: entfernt wird der Kopfbund, abgenommen die Krone; dieses ist nicht dieses; das Niedrige wird erhöht, und das Hohe erniedrigt. Nach der Annahme Mehrerer (zuletzt Ewald, Schmieder) soll מִצְנֶפֶת hier das königliche Diadem bezeichnen. Dagegen aber, und für die Ansicht, daß מִצְנֶפֶת vielmehr das hohepriesterliche Diadem ist, spricht Folgendes: 1. Nur von dem letzteren kommt das מִצְנֶפֶת vor; obgleich ursprünglich allgemeiner Bedeutung, wurde es doch nach Einsetzung des Hohenpriesterthums auf den Kopfschmuck des Hohenpriesters restringirt, oder, was noch wahrscheinlicher ist, es wurde von Moses zur Bezeichnung des hohenpriesterlichen Kopfschmuckes gebildet. Man beruft sich zwar auf das צְנִיף מְלוּכָה, das königliche Diadem, Jes. 62, 3. Allein damit wird weiter nichts bewiesen, als daß auch

der König ein Diadem trug, was niemand bezweifelt. Auf das Wort in seiner eigenthümlichen Form kommt es an; צָנִיף oder צָנוּף ist das Allgemeine, es bezeichnet jede Art von Diademen; wo ein besonderes bezeichnet werden soll, erhält es einen Zusatz, vgl. außer Jes. l. c. Sach. 3, 5; מִצְנֶפֶת bedarf keines solchen. Es ist an und für sich beschränkt. Es steht im Pentateuch nicht weniger als eilfmal von dem Hauptschmucke des Hohenpriesters, und eine Abweichung von diesem Sprachgebrauch ist am wenigsten wahrscheinlich bei Ezechiel, dem Priester, der es so liebt, sich eng an den Sprachgebrauch des Pent. anzuschließen. 2. Wird das Diadem auf den König bezogen, so erhält man einen doppelten Kopfschmuck desselben, das Diadem und die Krone. Folgt man nun Jahn, Archäol. II. 2 p. 225, so würde dieß keine Schwierigkeit machen. Er nimmt als ausgemacht an, daß die Könige außer dem Diadem noch eine Krone getragen. Das Richtige ist aber vielmehr, daß Diadem und Krone identisch waren. Für die Verschiedenheit darf man nicht etwa geltend machen, daß die Krone als goldne bezeichnet wird, vgl. Ps. 21, 4. War ja auch an dem hohenpriesterlichen Diademe eine goldne Platte. Für die Identität spricht, daß immer nur ein königlicher Kopfschmuck erwähnt wird, das Diadem oder die Krone, nie Diadem und Krone nebeneinander, vgl. 2 Sam. 1, 10: „und ich nahm das Diadem, נֵזֶר, was auf seinem Haupte war." 2 Kön. 11, 12: „und er brachte heraus den König und setzte ihm auf das Diadem," vgl. noch Esth. 8, 15; ferner, daß die Krone nicht die heutige Form, daß sie vielmehr die eines Diademes hatte, erhellt aus Hiob 31, 36: „ich werde es umbinden als Krone mir;" dafür spricht auch das Vorkommen des Plur. עֲטָרוֹת, wo nur von einer Krone die Rede ist, vgl. Hi. 31, 36 und zu Sach. 6, 11. 3. Wie passend hier der Kopfbund neben der Krone, die Aufhebung der hohenpriesterlichen Würde neben der der königlichen, und somit

die vollständige Aufhebung der Prärogativen des Bundesvolkes angekündigt werde, das erhellt aus dem Gegensatze der Weissagungen, wo dem trauernden Volke die Restitution beider Würden zugleich angekündigt wird, vgl. Sach. C. 4, C. 6 und Jerem. C. 33. War das Heil nur vollendet, wenn beides vorhanden, so war das Ende, קֵץ, V. 30, erst dann da, wenn beides genommen. Wie in dem Hauptschmucke des Hohenpriesters, dessen goldnes Stirnband die Aufschrift trug: heilig dem Herrn, die Würde des hohenpriesterlichen Amtes sich concentrirte, wie in demselben dem Volke die Bürgschaft gegeben war, daß es einen versöhnten, gnädigen Gott hatte, zeigt Ex. 28, 36—38. — Der einzige Grund, den man für die Beziehung auf den königlichen Hauptschmuck anführen kann, ist, daß die Anrede an den König in V. 30 erfordere, daß das Folgende ausschließlich auf ihn gehe. Allein damit reicht man nicht aus. Daß der König vorwiegend nur als Repräsentant des Volkes in Betracht kommt, daß in ihm dem Volke gedroht wird, erhellt aus dem Zusammenhange mit V. 29, und noch mehr aus der Parallelstelle in V. 34, wo an die Stelle des יוֹמִי das יוֹמָם tritt. Wird aber der König als Repräsentant des Volkes betrachtet, so geht ihn die Hinwegnahme des Kopfbundes nicht weniger an, wie die der Krone. Beides gehört auf's innigste zusammen. Die Krone ohne den Kopfbund ist leerer Schein. Die Vergebung der Sünden, welche durch Vermittelung des Hohenpriesters gewährt wurde, bildet die Grundlage aller königlichen Segnungen Gottes. — Die Infin., einzeln, ohne Begleitung eines anderen Verbi, stehen bei nachdrücklicher Kürze, wenn nur auf die Hauptsache hingezeigt werden soll, vgl. 23, 30. Nicht wer hinwegnehmen soll, wird hier gesagt; der Prophet bleibt bei dem bloßen daß der Hinwegnahme stehen. הרים erhöhen, emporheben, dann wegnehmen, Jes. 57, 14 Dan. 8, 11. Das vielfach falsch erklärte זאת לא זאת erhält seine Erläute-

rung aus dem Folgenden: das Niedrige wird hoch, das Hohe niedrig gemacht, s. v. a. es wird Alles von unterst nach oberst gekehrt. So steht also זאת für das Neutrum und die Worte bezeichnen eine Umwandlung des ganzen gegenwärtigen Zustandes, bei der kein Ding bleibt, was es ist, eine totale Revolution. Das Volk hat in seinem Betragen das Unterste zu oberst gekehrt; so geschieht denn auch nach dem göttlichen jus talionis dasselbe in seinem Ergehen. Die Richtigkeit der gegebenen Erklärung wird bestätigt durch die Parallelstelle Jes. 24, 1 ff., welche der Prophet, wie aus V. 32 hervorgeht, bestimmt vor Augen gehabt hat. Dort wird in V. 2 derselbe Gedanke, die Umkehr aller Verhältnisse, also individualisirt: und es wird wie das Volk, so der Priester, wie der Knecht, so der Herr, wie die Magd, so die Gebieterin, wie der Käufer, so der Verkäufer, wie der da borgt, so der da leiht, wie der Schuldner, so dem er schuldig ist. שְׁפָלָה ist Masc. mit tonlosem ה, welches hier nur dazu dient, die Form voller und tönender zu machen. Ew., Maur., Hitz. meinen, es finde hier ein Fehler der Punctatoren statt, welche das Fem. verkannt haben. Dazu sind aber die sonstigen Analogien zu zahlreich, und dagegen spricht das folgende Masc. Ein Wechsel der Geschlechter kann grade hier nicht erwartet werden.

V 32. Verkehren, verkehren, verkehren will ich das Land, auch dieses bleibt nicht, bis kommt der, dem das Recht, dem gebe ich's. עַוָּה ist ein Nom., abgeleitet von Pi., wie קַלָּסָה, Spott, C. 22, 4 von קִלֵּס, נְאָצָה, Verachtung, C. 35, 12 von נִאֵץ. Der Pr. hat grade dieses, wie die Vergleichung jener Analogien zeigt, von ihm selbst gebildete Wort gewählt, um auf den Zusammenhang der Verkehrung als Strafe mit der Verkehrung als Schuld hinzuweisen. Die Beziehung auf עָוֺן in V. 29. 30 liegt am Tage. Sie haben zuerst verkehrt; nun ist an Gott die Reihe. Die dreifache

Wiederholung dient nur zur Verstärkung. Das Suff. in אֲשִׂימֶנָּה kann entweder auf זֹאת bezogen werden, den gegenwärtigen Zustand der Dinge, oder auf אֶרֶץ, Land. Empfohlen wird die letztere Beziehung durch das עִוָּה פָנֶיהָ, er kehrt seine, des Landes Fläche um, in der Parallelstelle des Jes. C. 24, 1, was Vitringa, dessen Worte ganz auf unsere Stelle passen, treffend so erklärt: significant metaphoricae locutiones inversionem totius reipublicae status, et mutationem ejusmodi, qua summa ima, et ima summa ponerentur; et omnium nobiliorum inferiorum, potentiorum infirmiorum, ditium et egenorum, subverso reipublicae statu et direptis incolarum bonis, aequaretur conditio. In dem גַּם־זֹאת לֹא הָיָה ist das auch wohl zu beachten. Es zeigt, daß זֹאת hier den Zustand bezeichnet, der durch die unmittelbar vorher erwähnte Umkehr hervorgebracht worden. Auch dieser ist kein bleibender; auch von ihm heißt es bald wieder wie von dem, an dessen Stelle er getreten, זֹאת לֹא זֹאת, und so folgt Umsturz auf Umsturz; nirgends ist Ruhe, nirgends Sicherheit, alle Dinge befinden sich im Flusse, bis zur Erscheinung des großen Wiederherstellers und Friedensfürsten. — מִשְׁפָּט bedeutet sehr häufig das Recht auf eine Sache. Wendet man diese Bed. hier an, so kann nur gedacht werden an das Recht auf den Kopfbund und die Krone, deren frühere Inhaber durch ihre Gottlosigkeit das Recht auf sie verloren. Daß aber hier vielmehr an das Recht im absoluten Sinne zu denken ist, im Gegensatze gegen die Rechtlosigkeit und Bosheit der bisherigen Inhaber der Krone, wurde Th. 1 S. 98 f. aus der Beziehung auf Gen. 49, 10 u. Ps. 72 nachgewiesen. Das Suff. in נְתַתִּיו als Dat. zu fassen, ist kein Grund vorhanden. Die Person bedarf, als aus dem vorhergehenden hinreichend bekannt, keiner weiteren Bezeichnung. Die Beziehung des Suff. auf das Recht erfordert schon die Grundst. Ps. 72, 1.

Der Abschnitt Cap. 34, 23—31.

Die Weissagung gegen die bösen Hirten in C. 34 gehört zu der ganzen Reihe von Offenbarungen, welche der Prophet nach C. 33. V. 22 vom Abende des Tages vor der Ankunft des Entronnenen, der die Nachricht von Jerusalems Einnahme durch die Chaldäer brachte, bis zum Morgen des Tages seiner Ankunft erhielt. Diese erkannte Ezechiel durch den Geist der Weissagung vorher, und ihr suchte er durch das die That des Herrn deutende Wort des Herrn die von dem Herrn beabsichtigte Wirkung auf die Exulanten, deren Aelteste und auch sonst noch eine große Anzahl vor dem Pr., wie gewöhnlich, wenn die Hand des Herrn über ihn kam, versammelt waren (vgl. 33, 31), zu sichern. Das Wort des Herrn durch den Pr. ist vorwiegend tröstend, auf seine Barmherzigkeit und Gnade gegen Israel und seine Bundestreue hinweisend; denn die Gerechtigkeit wurde so laut durch die That gepredigt, daß in Bezug auf sie die bloße Andeutung genügte. Wir haben bei Ezechiel in dieser Beziehung ganz dieselbe Erscheinung vor uns, wie bei Jeremias. Vor der Zerstörung ist bei beiden die Drohung vorherrschend, im Angesichte der Zerstörung die Verheißung. Beides, Unheil und Heil, lag vor seinem Eintreffen auf gleiche Weise außerhalb des Gesichtskreises des natürlichen Menschen. Aus demselben Mangel an lebendigem Glauben ging vor der Zerstörung der Trotz, nach der Zerstörung die Verzweifelung hervor, beide gleich verderblich, beide, jedes zu seiner Zeit, gleich sehr Object der prophetischen Thätigkeit, deren Aufgabe überall die ist, die Idee gegen die Wirklichkeit geltend zu machen. — Wie die Weissagung in C. 34 auf der des Jeremias C. 23 fußt, haben wir schon zu dieser nachgewiesen. Sie ist die Weissagung von den Hirten Israels. Den bösen Hirten wird der Untergang angekündigt, den verlornen Schafen Israels die Errettung durch den Herrn, der selbst das

Hirtenamt über sie übernehmen, und dasselbe durch seinen Knecht David führen wird Die gleich darauf folgende Nachricht von der Erfüllung des ersten Theiles, die Bestrafung der bösen Hirten betreffend, mußte zum Unterpfande dienen für die Erfüllung des zweiten Theiles, die mit ihr dieselbe Quelle, die Bundestreue des Herrn hatte.

V. 23. Und ich erwecke über sie Einen Hirten, und er weidet sie, meinen Knecht David, der wird sie weiden, und der wird ihr Hirt seyn. Das והקימתי tritt schon insofern der Behauptung Hitzigs entgegen, Ezechiel habe eine leibliche Auferweckung Davids erwartet, als es von der Bestellung eines neuen Hirten redet, vgl. V. 29, Deut. 18, 15, nicht von der Zurückgabe eines alten, die etwas so völlig Abnormes hat, daß sie bestimmt bezeichnet seyn müßte. Noch entscheidender ist die offenbare Beziehung auf V. 12 der Grundverheißung in 2 Sam. 7: „Wenn deine Tage voll sind und du liegst bei deine Vätern, so mache ich aufkommen, והקימתי, deinen Saamen nach dir, der von deinem Leibe kommt und befestige sein Reich." Diejenigen, welche solche singuläre Meinungen einzelnen Propheten aufdringen wollen, haben keine Ahnung von dem kettenartigen Ineinandergreifen der Prophetie, wie es eine nothwendige Folge der göttlichen Mission ist. Noch das letzte Glied in der prophetischen Kette, an das Ezechiel überall sich unmittelbar anschließt, weiß nichts von einem leiblich wiedererstandenen David, er kennt nur einen „Sohn herrschend auf seinem Throne." Schon die bloß andeutende Weise, in der Ezechiel hier von dem Messias redet, zeigt, daß er nicht daran denkt, Neues und Unerhörtes in Bezug auf seine Person vorzubringen und gilt einer ausdrücklichen Verweisung auf die früheren mehr entfalteten Weissagungen gleich. Das Eigenthümliche ist nur, daß der

Messias hier bestimmter wie anderwärts, vgl. Jerem. 3, 15, 23, 4, als der gute Hirte geschildert wird. Vorzugsweise auf unsere St. weist das Wort des Herrn Joh. 10, 11 zurück: ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός. In Bezug auf den Artikel bemerkt Lampe: digitum intendit ad illas prophetias Pharisaeis non ignotas, in quibus sub hoc schemate promissus fuerat. Vgl. noch 1 Petr. 2, 25. Hebr. 13, 25, St., die sich außer auf unsrige zugleich auf Jerem. 23 und Sach. C. 11 beziehen, zwischen denen diese Weissagung Ezechiels, an die Sacharja anknüpft, das Mittelglied bildet. Daß אֶחָד sich auf die frühere Trennung von Israel und Juda bezieht, erhellt aus C. 37, 24 und aus der Parallelst. Jerem. C. 23, 5. 6, wo Juda und Israel zusammen genannt werden, und vergeblich bot Jahn alles auf, dem אחד die Bedeutung unicus, singularis zu vindiciren, die es nie hat. Der Sache nach freilich hat er Recht. Es mußte ein höchst ausgezeichneter Nachkomme Davids (Venema: in quo David tanquam rex et vicarius dei revivisceret), im vollsten Sinne nach dem Herzen Gottes seyn, der das Reich seines Vaters in seinem vollen Umfange wieder erhielt. Denn die Schmälerung der Herrschaft war zur Strafe über Davids Geschlecht verhängt worden, weil es nicht mehr nach dem Herzen Gottes war, und auch die frommsten unter Davids bisherigen Nachfolgern waren nicht in dem Grade nach dem Herzen Gottes gewesen, daß an ihnen die schon gleich bei der Trennung ausgesprochene Verheißung der dereinstigen Wiederverbindung (vgl. 1 Kön. 11, 39) hätte in Erfüllung gehen können. In der Verkündung der Einheit des Hirten lag daher hier die der höchsten Vortrefflichkeit, und somit auch das eingeschlossen, daß durch ihn die vollste Gnade des Herrn seinem Volke zu Theil werden sollte. Unmittelbar auf das אחד bezieht sich das: μία ποίμνη, εἷς ποιμήν in Joh. 10, 16, wo unsere Weissagung eine Erweiterung erhält: Christus der Eine Hirte nicht blos für Juda und

Israel sondern auch für die Heiden, aber der Eine Hirte ist als solcher zugleich ὁ ποιμὴν ὁ καλός, V. 11. Hitzigs Behauptung, אחד stehe „gegensätzlich zu der Mehrheit nacheinander" scheitert an der angef. Parallelst. und Grundstelle, welche letztere den Grund entkräftet, es sey im Vorherg. von der Zweitheilung Israels nirgends die Rede. Bei dem Verhältniß, in dem Ezechiel zu Jeremias steht, muß Jerem. 23 als der weitere Context betrachtet werden. — Daß David als der Knecht Gottes bezeichnet wird, bezieht sich nicht bloß auf den willigen Gehorsam (Hävern.), sondern auch und noch mehr auf die Erwählung, vgl. zu Jes. 42, 1. — Als ein Weiden wird schon das Regiment des vorbildlichen David bezeichnet, in Beziehung auf seinen früheren Beruf, 2 Sam. 7, 8. Ps. 78, 70. 71, vgl. z. d. St. רֹעֶה zeigt die Bestimmung an, רָעָה die Realisirung derselben. Der Gegensatz, welcher zwischen beiden bei den früheren Hirten stattgefunden, und so namenloses Elend über das Volk gebracht hatte, soll nun aufgehoben werden, vgl. übrigens außer den schon angeführten Parallelst. noch Jerem. 30, 9. 33, 15. 16. In Bezug auf die vorläufige Erfüllung durch Serubabel und die übrigen Oberen des Volkes nach dem Exil gilt hier ganz, was zu Jerem. 33, 18 bemerkt wurde. Man kann hier füglich unter David den in Christo nur gipfelnden Davidischen Stamm verstehen, so daß die Erfüllung in Christo nicht die einzige, sondern die höchste, die wahrhaftige ist, vgl. zu Jes. 55, 3. Hos. 3, 5. V. 24. **Und ich, der Herr, werde ihnen Gott seyn, und mein Knecht David Fürst in ihrer Mitte, ich, der Herr, habe geredet.** Die Verheißung an David soll wieder aufgrünen, sein Nachkomme in so vollem Sinne der Knecht Gottes seyn, daß der frühere schmerzliche Unterschied des vermittelten Regimentes Gottes und des unvermittelten ganz aufhört. — V. 25. **Und ich schließe ihnen einen Friedensbund und vertilge die bösen Thiere aus dem Lande und sie wohnen**

in der Wüste sicher und schlafen in den Wäldern. Die Bedeutung des Bundschließens ist schon zu Jerem. 31, 32 erörtert worden. Dem Frieden mit Gott, wie er durch Gottes Knecht, den Fürsten des Friedens, Jes. 9, 5, den wahrhaftigen Salomo, vgl. zu Gen. 49, 10, Th. 1 S. 95, vermittelt werden wird, folgt der Friede mit den Creaturen, die er bisher gegen sein abtrünniges Volk waffnete. Die Darstellung des Propheten ruht hier und im Folgenden durchaus auf Levit. C. 26, vgl. V. 6.: „— und ihr wohnet sicher in eurem Lande, und ihr lieget, und nicht ist, der aufschrecke, und ich vertilge die bösen Thiere aus dem Lande, und Schrecken wird nicht dringen in euer Land". Absichtlich entlehnt der Prophet aus diesem locus classicus die Form seiner Darstellung, deren Kern der Satz bildet, daß, wo Gott ist, da auch die Fülle seiner Güter und Gaben. Nicht etwas Neues kündigt er an, nur dasjenige wiederholt er, was schon das Gesetz Gottes als nothwendig in der Idee des Bundesvolkes liegend dargestellt hatte. So gewiß es ist, daß seine Weissagung bisher nur noch sehr unvollkommen an Israel erfüllt worden, so gewiß auch, daß die vollkommne Erfüllung noch bevorsteht, vgl. noch Hos. 2, 20. V. 26. Und ich gebe sie und die Umgebungen meines Hügels zum Segen, und lasse herabkommen den Regen zu seiner Zeit, das werden gesegnete Regen seyn. Der Hügel ist Zion, der heilige Berg. Daß dieser hier Israel als Volk Gottes bezeichnet, dessen geistlicher Wohnsitz er war, erhellt aus der Gleichstellung mit dem sie. Demnach können die Umgebungen des Hügels nur die Heiden seyn, die sich an Israel anschließen, vgl. C. 17, V. 23, wonach alle Vögel der Erde sich unter dem Baume des Reiches Gottes versammeln, 16, 61, wo Zion seine Schwestern, die übrigen Völker zu Töchtern erhält, C. 47, 8, wonach das Wasser des Heiles, das aus dem neuen Tempel hervorgeht, die Wüste durchfließt und die Wasser des todten Meeres (das Emblem der

Welt) gesund macht, Jo. 4, 18. Hävernick meint, die Anschließung der Heiden sey hier, wo nur von der Verherrlichung Israels die Rede, eine fremdartige. Aber seit Gen. 12 ist das Heil für die Heiden mit dem für Israel innig verbunden, und auch das vollendete Heil für Israel kann nicht kommen, ohne daß auch die Heiden des Heiles theilhaftig werden. Israel selbst aber unter der Umgebung des Hügels zu verstehen geht nicht an, da nach alttestamentlicher Anschauung Israel auf Zion wohnt, Jes. 10, 24, nicht um denselben. Von den heidnischen Umgebungen Jerusalems steht סביבותיה Cap. 16, 57, vgl. 5, 5. 6. Dan. 9, 16. Micha 5, 6. Segen, vgl. Gen. 12, 2 ist stärker wie gesegnet. Israel soll ein leibhaftiger Segen seyn. Die Individualisirung des Segens als Regen, in Rücksicht auf die natürliche Beschaffenheit Canaans, nach der alle übrigen Naturwohlthaten Gottes durch den Regen bedingt sind, ist ebenfalls aus Levit. 26 entnommen, V. 4, vgl. noch Deut. 11, 13. 14. Joel 2, 23. V. 27. Und es gibt der Baum des Feldes seine Frucht und das Land gibt seinen Ertrag, und sie wohnen in ihrem Lande sicher, und sie erkennen, daß ich der Herr bin, da ich zerbreche ihr Joch und sie errette aus der Hand derer, die sie knechten. Das: und — Ertrag, ist entnommen aus Levit. 26, 3. Das: und — sicher, aus Lev. V. 5. Das: und — Joch, spielt an auf V. 13.: „ich, der Herr, euer Gott, der ich euch herausgeführt aus dem Lande Aegypten, aus der Knechtschaft, und ich zerbrach euer Joch" מֹטוֹת עֻלְּכֶם. Wie damals Israel thatsächlich erkannte, daß Gott Jehova sey, so soll es dieß von neuem in der großen Wiederholung dieser Begebenheit, in der Erlösung von der Herrschaft der Welt zur alleinigen Unterwerfung unter Gott und seinen Gesalbten erkennen, lebendig erfahren. Es wird durch diese Anspielung darauf hingedeutet, wie Gott, um Israel zu erlösen, nicht etwa ein anderer zu werden, wie er, Jehova, der allein

und vollkommen Sehende, nur derselbe zu bleiben braucht. Das עָבַד mit בְּ, dienen in jemandem, durch jemandes Vermittelung Dienste verrichten, ihn knechten, ist aus Exod. 1, 14 entnommen. V. 28. Und nicht werden sie ferner zum Raube seyn den Heiden, und die Thiere der Erde werden sie nicht fressen, und nicht ist der aufschreckt. Die Heiden können über das Volk des Herrn nur dann etwas gewinnen, wenn dieses durch seine Schuld ein Nichtvolk geworden. Jetzt also hört ihre Macht über Israel auf. Die wilden Thiere im eigentlichen und im figürlichen Sinne, die heidnischen Eroberer, vgl. Jes. 35, 9. 56, 9. Ez. 18, 10. V. 29. Und ich erwecke ihnen eine Pflanzung zum Namen, und nicht werden sie ferner weggerafft werden durch Hunger im Lande, und nicht werden sie tragen ferner die Schmach der Heiden. מַטָּע ist in der Bedeutung Pflanzung zu nehmen. Angespielt wird auf Gen. 2, 8. 9: „und Gott pflanzte (וַיִּטַּע) einen Garten in Eden östlich, und setzte dorthin den Menschen, den er gebildet; und Gott ließ hervorsprossen aus der Erde alle Bäume, lieblich anzusehen und gut zu essen". (Der Hunger hier). Womit zu vergleichen der Ausspruch Gottes nach Begehung der Sünde, 3, 18. 19: „und Dornen und Disteln soll sie tragen dir, und du issest das Gras des Feldes. Im Schweiß deines Angesichtes sollst du dein Brod essen". Die Geschichte des Sündenfalls ist eine sich stets wiederholende; die erste Sünde zeigt die Genesis und den Verfolg aller Sünden. Moses selbst macht auf diese Bedeutung aufmerksam, indem er vor dem Gerichte über die Städte der Jordansau bemerkt, sie sey gewässert gewesen wie der Garten Gottes, das Paradies, Gen. 13, 10. Besonders aber realisirte sich die in der Geschichte des Sündenfalles enthaltene Weissagung an Israel. Auch ihm hatte Gott einen Garten in Eden gepflanzt, voll von Bäumen, lieblich anzusehen und gut zu essen; er hatte ihm das Land gegeben, wo

Milch und Honig floß, mit allen an diesem Besitze hängenden Segnungen. Aber Israel hatte auf die Stimme des Verführers gehört; sein Paradies verschwand, doch nicht für immer. Gott wird ihm dereinst einen Garten in Eden mit lieblichen Bäumen wieder pflanzen. Daß diese Anspielung hier stattfindet, wird bestätigt durch C. 36, 35: „Dieses Land wird wie der Garten Edens", und durch C. 47, 12: „und an dem Bache (vgl. mit dem: und siehe, Wasser gingen aus unter der Schwelle des Tempels gen Osten, V. 1, das: und ein Strom ging aus von Eden zu tränken den Garten, Gen. 2, 10.) wachsen zu beiden Seiten an seinem Rande alle Fruchtbäume; nicht welken ihre Blätter und nicht gehen aus ihre Früchte". Eine ähnliche Anspielung findet auch statt Jes. 60, 21. 61, 3: „und genannt werden sie Terebinthen der Gerechtigkeit, Pflanzung des Herrn zum Rühmen", wo aber die Gerechten selbst als die Bäume des neuen Paradieses erscheinen, während hier die Pflanzung ihnen erweckt wird. Vitringa: convertendus in paradisum dei, quippe plantandus surculis plantationum dei, qui excrescerent in altas et robustas quercus, vergl. auch Joel 2, 3, wo das Land vor dem Gerichte beschrieben wird als gleich dem Garten Edens, und wo nach der Wiederherstellung ein paradiesischer Quell ausgeht aus dem Hause Jehovas und tränket das Thal der Dornbäume, C. 4, 18. vgl. Sach. 14, 8. Steht nun also diese Beziehung fest, so zugleich, daß der Sinn unserer Stelle über den der Parallelstelle C. 36, 30: „und ich mehre die Frucht des Baumes und mache viel den Ertrag des Feldes, damit ihr nicht ferner empfanget die Schmach des Hungers unter den Heiden", welche allein schon hinreicht, Erklärungen, wie die von Jahn, Rosenm., Ew., zu beseitigen, herausgeht, und daß zu seiner Vollständigkeit nothwendig gehört, daß man auch die andere Parallelstelle C. 47, 12 hinzunehme. Die neue paradiesische Pflanzung, die der Herr seinem Volke erwecken wird, bezeichnet die

göttlichen Gnadensegnungen in ihrem ganzen Umfange, und der Segen der Fruchtbäume, der einen Theil derselben bildete, war selbst wieder symbolisch; die leibliche Pflanzung war ein Abbild und eine Abschattung der geistlichen, deren Wasser ausging aus dem Heiligthum, so wie früher der Hunger nur die Verkörperung der allgemeinen Bedürftigkeit und Entbehrung gewesen war. — Wie לְשֵׁם zu erklären sey, nicht etwa mit De Wette: zu meinem Ruhme, sondern vielmehr ihnen zum Namen, zeigt das: und nicht werden sie tragen ferner die Schmach der Heiden. Sie werden das Volk der Gesegneten des Herrn, und also von der Schmach befreit, die durch das Elend auf ihnen lastete, was als thatsächlicher Beweis der Nichtigkeit ihres Anspruches galt, das alleinige Volk des höchsten Gottes zu seyn. Angespielt wird hier, wie Zeph. 3, 19 und Jerem. 13, 11 auf Deut. 26, 19. V. 30. Und sie erfahren, daß ich, der Herr, ihr Gott, mit ihnen bin, und sie mein Volk, das Haus Israels, spricht der Herr Jehova. Das Haus Israels steht in emphatischer Bedeutung, Israel, das Gottes- und Bundesvolk im wahren und eigentlichen Sinne, vgl. zu C. 11, 15. V. 31. Und ihr seyd meine Heerde, meine Weideheerde seyd ihr Menschen, ich bin euer Gott, spricht der Herr Jehova, vgl. über das צֹאן מַרְעִיתִי zu Jerem. 23, 1. Das: ihr Menschen, macht auf die Tiefe und Größe der göttlichen Herablassung aufmerksam, und begegnet dem Einwurfe des Schwachglaubens, daß einer so innigen Verbindung mit Gott der Mensch, der von der Erde, אֲדָמָה, genommen ist, und zu ihr zurückkehrt, nicht fähig sey.

Der Abschnitt Cap. 36. V. 22—32.

Zu dem Complexus der am Tage vor der Nachricht von der Zerstörung gehaltenen Reden gehört auch der Abschnitt C. 36, V. 16—38, dessen Inhalt Venema kurz und gut so bestimmt: causam et rationem pandit cum excidii et exitii in corruptione populi quaerendam, tum liberationis et instaurationis, unice a nominis dei sanctificatione repetendam. Das erstere geschieht in der Einleitung V. 17—21, das zweite in der pars principalis V. 22—38, von der wir V. 33—38 auslassen, weil sie eine bloße Recapitulation bilden.

V. 22. Darum sprich zum Hause Israel, also spricht der Herr Jehova, nicht euretwegen thue ich's, ihr vom Hause Israel, sondern wegen meines heiligen Namens, den ihr entweiht habt unter den Heiden, wohin ihr gekommen. Die Heiligkeit des Namens Gottes bezeichnet seine unvergleichliche und absolute Herrlichkeit, vgl. zu Ps. 22, 4. Apoc. 4, 8. Daß hier, wie Jes. 48, 11, die Erlösung Israels im Gegensatze gegen alles Verdienst (vergl. in Bezug auf das למענכם Deut. 9, 6: „und du weißt, daß nicht um deiner Gerechtigkeit willen der Herr dir gibt das gute Land") allein auf Gottes Ehre gegründet wird, war auf der einen Seite sehr demüthigend; es schlug alle menschlichen Ansprüche darnieder, auf der andern Seite aber auch sehr tröstlich; die geängsteten und zerschlagenen Herzen erkannten daraus, daß ihr Heil gar nicht auf menschlichem Grunde beruhe, gar nicht durch ihres Volkes Sünden getrübt werde. Auf den ersten Anblick scheint der Grund, den Gott hier für die Erlösung Israels anführt, ein sehr äußerlicher zu seyn. Es scheint so, als ob er durch ein außer ihm liegendes, die herabsetzenden Reden der Heiden, die

nur, weil sie die tieferen Gründe der Sache nicht einsahen, solche Schlüsse aus ihr zogen, veranlaßt worden sey, den früheren Rathschluß der Vernichtung Israels aufzugeben. Allein man muß den Gedanken wohl unterscheiden von seiner Form. Diese ist die populäre, diejenige, worin der Gedanke auch denjenigen zugänglich war, welche weniger geübte Sinne hatten. Der Schluß der Heiden aus der Thatsache war vollkommen begründet. Daß Israel Jehovas Volk sey, daran zweifelten sie nicht; sie kannten die Thatsachen der Vergangenheit, welche dieß bezeugten; bis zu ihnen war die Kunde von den glänzenden Verheißungen, den festen Eiden gedrungen, die er ihnen ertheilt. Wenn er nun auf einmal dies Volk gänzlich verstieß, wie sollten sie dann nicht auf den Gedanken kommen, daß es mit der gerühmten Heiligkeit und Herrlichkeit dieses Gottes nicht viel auf sich habe, der entweder versprochen habe, was er nicht halten könne, oder nicht halten wolle, was er versprochen, daß er ihren Götzen, in denen sie nur ihre sündige Natur objectivirt hatten, vollkommen ähnlich sehe. So war also der Schluß der Heiden durchaus unangreifbar, wenn ihre Voraussetzung richtig war, daß Gott für immer (dieß ist bei dem: das Volk Jehovas sind sie, und aus ihrem Lande sind sie ausgegangen, V. 20, hinzuzudenken) sein Volk verstoßen habe, und die thatsächliche Widerlegung des: für immer, war die einzig mögliche Art der Rechtfertigung Gottes. — Diese Ansicht, daß nämlich das Reden der Heiden nur insofern in Betracht kommt, als es in der Sache selbst begründet war, daß die letztere, das Wesen Gottes, den eigentlichen Grund enthält, bestätigt sich aus der Vergleichung der Stellen des Pentateuch, welche der Prophet vor Augen hat, Exod. 32, Num. 14 und Deut. 9.*) Die Entheiligung des Namens Gottes bezieht sich

---

*) Auf den ersten Anblick freilich scheint es, als ob auch in ihnen Israels Erlösung als Werk der Willkühr dargestellt, und von dem göttlichen

nicht auf das Thun, sondern auf das Ergehen. Dies zeigt das Vorhergehende. Absichtlich aber legt der Prophet Israel, was durch sein Ergehen, sein mit der Idee des Bundesvolkes streitendes Schicksal veranlaßt worden, als Handlung bei. Denn sie trugen die Schuld dieser Lästerungen; ihr Ergehen war die nothwendige und natürliche Folge ihres Thuns; und so mußten diese

---

Wesen abgetrennt werde. Gott redet so, als habe er den festen Entschluß gefaßt, das Volk zu verderben, und scheint nachher nur durch das Zureden Mosis, und durch das Vorhalten äußerlicher Gründe, der zu besorgenden Lästerungen der Heiden, veranlaßt zu werden, sein Gericht auf die Sünder zu beschränken, und dem Volke die Fortdauer seiner Erwählung zuzusichern. Allein bei näherer Betrachtung zeigt es sich, daß Gott zu bestimmtem Zwecke anfangs nur die eine Seite der Sache, dasjenige hervortreten läßt, was er nach der Nothwendigkeit seines Wesens thun würde, wenn der Bund und die Verheißung nicht wäre. Dieser Zweck tritt an allen drei Stellen deutlich hervor, vergl. Exod. 32, 10: „und jetzt lasse mir Ruhe, und entbrennen soll mein Zorn wider sie, und verzehren will ich sie, und machen will ich dich zum großen Volke". Ebenso Num. 14, 12, Deut. 9, 14. Der Versuchung Israels, als des Knechtes Gottes, geht die Versuchung des Knechtes Gottes, Moses, zur Seite, schon an dem äußeren Merkmale erkennbar, daß er 40 Tage — die stehende Zahl der Versuchung in der Schrift — fastet, vgl. Deut. 9, 9. Diese Versuchung erreicht ihren Höhepunkt grade dadurch, daß Israel in der Versuchung unterliegt. Seinem selbstsüchtigen Interesse das Volk aufzuopfern, sich an seine Stelle zu setzen, dazu erhielt Moses dadurch einen sehr scheinbaren Grund. Des Volkes Führer sollte in Allem versucht werden, wie das Volk. Deshalb läßt Gott nur die eine Seite seines Wesens hervortreten, stellt er sich so (ohne sich zu verstellen), als träte er selbst auf die Seite der Selbstsucht seines Knechtes. Ihm überläßt er es, die andere Seite seines Wesens hervorzuheben, und daß er dieß wirklich that, war seine Bewährung, die äußere Manifestation derselben, das Siegel, was Gott ihr aufdrückte, das Leuchten seines Angesichtes. In der Art und Weise nun, wie Moses dieß thut, zeigt es sich deutlich, daß er den Vorwurf der Heiden nur insofern geltend macht, als er auf der Sache beruht. Denn er läßt daneben die Sache selbst nackt hervortreten, so z. B. Exod. 32, 13: „Gedenke doch Abraham und Isaak und Israel, deinen Knechten, denen du geschworen hast bei dir und geredet zu ihnen: mehren will ich euren Samen, u. s. w.". Deut. 9, 27: „Gedenke deinen Knechten, Abraham u. s. w.; wende dich nicht zu der Härte dieses Volkes und zu seiner Bosheit und zu seiner Sünde. „Num. 14, 17: „Jetzt werde doch groß die Kraft des Herrn, wie du geredet: Jehova, langmüthig u. s. w."

Lästerungen ihnen zur tiefen Demüthigung gereichen. Nicht die Heiden, sondern sie hatten den heiligen und hehren Gott in das Gebiet der Sünde, Ohnmacht und Nichtigkeit herabgezogen.

V. 23. Und ich heilige meinen Namen, den großen, den entheiligten unter den Heiden, den ihr entheiligt habt in ihrer Mitte, und es erfahren die Heiden, daß ich Jehova bin, spricht der Herr, Jehova, wenn ich mich heilige an euch vor euren Augen. Heiligen ist s. v. a. verherrlichen Das zu: meinen Namen, hinzugefügte: den großen, ist grundangebend. Gott sorgt dafür, daß seinem Namen die gebührende Ehre zu Theil wird. Worin die Heiligung od. Verherrlichung Gottes an Israel bestehe, zeigt die folgende Aufzählung. Mehrere wollen statt לְעֵינֵיכֶם lesen לְעֵינֵיהֶם. Daß sich diese Lesart in manchen crit. Auctoritäten findet, beweist nichts weiter, als daß es schon früher Critiker gab, die nach dem ersten Anschein urtheilen. Steht es fest, daß der Vorwurf der Heiden auf der Sache beruhte, so auch zugleich, daß Gott gegen Israel nicht weniger seine Ehre retten mußte, wie gegen sie. Die Beziehung auf beide wird gradeso wie hier verbunden C. 20, 41. 42: „und ich werde geheiligt an euch vor den Augen der Heiden, und ihr erkennt, daß ich Jehova bin, wenn ich euch bringe in das Land Israel, in das Land, das ich meine Hand aufgehoben zu geben euren Vätern," vgl. V. 44: „und ihr erkennt, daß ich Jehova bin, wenn ich mit euch thue wegen meines Namens." Vor euren sehenden Augen, so spricht der Pr. im Gegensatze gegen den auf das Sichtbare gerichteten Kleinmuth seines Volkes, dessen Bekämpfung der Zielpunkt dieser ganzen Reden ist. V. 24. Und ich nehme euch aus den Heiden und sammle euch aus allen Ländern und bringe euch in euer Land. V. 25. Und ich sprenge über euch reines Wasser, und ihr werdet rein von allen euren Unreinigkeiten, und von allem euren Kothe (den Götzen)

will ich euch reinigen. Hier zuerst die Grundlage aller Heiligung Gottes in seinem Volke, die Vergebung der Sünden, das Nehmen, welches allem Geben vorangehen muß, vgl. zu Jerem 31, 34. Daß auf die Mosaischen Reinigungen angespielt wird, und namentlich auf das Weihwasser, worin die Asche der rothen Kuh, das Gegenmittel zunächst gegen die größte aller Verunreinigungen, die durch Leichname, dann aber überhaupt gegen alle Verunreinigungen, liegt am Tage, vgl. Num. 19, 17—19: „Und man nimmt für den Unreinen von der Asche des verbrannten Sündopfers und thut darauf lebendiges Wasser in ein Gefäß, und man nimmt Ysop, und es taucht ihn in das Wasser ein reiner Mann, und besprengt das Zelt und alle Geräthe, und die Seelen, welche dort sind; und es sprengt der Reine auf den Unreinen und entsündigt ihn," vgl. Ps. 51, 9*).

---

*) Nach Hävernick soll der Pr. sich nicht auf Num. 19 beziehen, sondern auf Num. 8, 7, wonach die Leviten bei ihrer Einweihung mit Wasser der Sünde oder des Sündopfers מי חטאת besprengt werden sollten. Aber schon der Umstand, daß der Art und Weise, wie dieß Wasser bereitet werden soll, mit keinem Worte gedacht wird, weist uns vorwärts auf eine andere Stelle, in welcher die Anweisung dazu enthalten seyn muß, und diese Stelle finden wir in Num. 19. Daß das Wasser mit der Asche der rothen Kuh nicht blos für die Verunreinigung durch Leichen bestimmt war, wird in V. 9 ausdrücklich gesagt. Dort wird es überhaupt als Antidotum gegen die Unreinigkeit und Sünde bezeichnet. Es ist ganz in der Ordnung, daß die Vorschrift über die Bereitung dieses Wassers erst bei Gelegenheit der Mittheilung des Ritus in Bezug auf die schwerste unter allen Verunreinigungen, die durch Leichen, mitgetheilt wird, obgleich es schon früher in Anwendung gekommen war, womit der Einwand von Bähr, Symb. Th. 2 S. 166 beseitigt ist. Auf Num. 19 bezieht sich deutlich auch die der unsrigen nahe verwandte Stelle Ps. 51, 9, wie die Erwähnung des Ysop, vgl. Num. 19, 18, dieß deutlich zeigt. Es gab überhaupt kein anderes Wasser der Besprengung, wie das mit der Asche der rothen Kuh, deren Farbe die Sünde abbildete, vgl. Aegypten und die B. Mosis S. 181, bereitete, vgl. Hebr. 9, 13, wo neben dem Blute der Stiere und Böcke nur die σποδὸς δαμάλεως als Reinigungsmittel für die Unreinen genannt wird. — Ganz das richtige verfehlt die Bemerkung Schmieders, das reinigende Mittel sei Gottes Geist, V. 27. Die Besprengung mit Wasser bezeichnet in der Symbolik der

Eine gangbare Auffassung solcher Beziehungen ist die: der Anspielende verwandle das Leibliche in das Geistliche; die richtige Ansicht dagegen: was im Gesetze Symbol ist, das braucht er als Bild. Er legt nicht hinein, sondern er legt aus. Einen Vorbeweis für diese Ansicht liefert schon die Thatsache, daß diejenigen, welche, ohne von ihr auszugehen, Grund und Zweck der Reinigungsgesetze bestimmen wollen, sich in die große Ungereimtheiten verwickeln. Man lese nur z. B. den betreffenden Abschnitt in Michaelis M. R. (Th. 4 §. 207 ff.) Wie er auch die sonderbarsten Erklärungsgründe nicht verschmähte, zeigt z. B. §. 217, wonach Moses befohlen haben soll, verunreinigtes irdnes Geschirr zu zerbrechen, weil er dem irdenen Kochgeschirr, bei dem wegen der Zerbrechlichkeit mehr Verlust sey, nicht recht günstig gewesen. Von derselben Art ist alles Uebrige, und dennoch, bei aller dieser Erfindsamkeit muß Michaelis in §. 214 gestehen, daß er für eine ganze Anzahl von Unreinigkeiten gar keinen Zweck, keinen „Polizeinutzen" aufzufinden wisse. Einen besonderen §. (213) widmet er der Beantwortung der Frage: „warum ist von der Pest nichts verordnet? Verdiente diese Krankheit nicht vorzüglich im Gesetze mit einer Levitischen Unreinigkeit belegt zu werden, um die Ansteckung zu hindern?" Ging Moses auf einen „Polizeinutzen" aus, so hätte er ja allerdings die Pest und so manche andere ansteckende Krankheit mehr berücksichtigen müssen, wie Krankheiten, die entweder gar nicht ansteckend sind, und die von Michaelis erst in solche verwandelt werden müssen, deren früheste Spuren sich erst Jahrtausende später nachweisen lassen, oder die doch, wie der Aussatz, jedenfalls so schwer anstecken, daß der gewöhnliche Verkehr keine Gefahr bringt. Daß die Gründe, wodurch er die Nichtberücksichtigung der Pest erklären

---

Schrift nie die Erneuerung, immer die Vergebung, vgl. noch die ebenfalls auf Num. 19 zurückweisende St. Sach. 13, 1.

will, unzulänglich sind, liegt am Tage. — Das günstige Vorurtheil aber, welches wir also schon für die symbolische Bedeutung der Unreinigkeiten und der Reinigungen gewonnen haben, bestätigt sich bei näherer Untersuchung. Durchgängig finden wir die äußern Unreinigkeiten den geistlichen, die Mittel der äußeren Reinigung denen der innerlichen gleichgestellt, vgl. z. B. Num. 19, 20: „ein Mann, der sich verunreinigt, und sich nicht entsündigt, die Seele ist ausgerottet aus der Gemeinde; denn das Heiligthum des Herrn hat er verunreinigt." An dem Unreinen wird ganz dasselbe gethan, wie an dem Sünder; die Opfer, die für ihn dargebracht werden, sind Sündopfer, חטאת, der Priester versöhnt ihn vor dem Herrn, vgl. z. B. Levit. 15, 15. Diejenigen, welche polizeiliche Zwecke annehmen, können sich hier nicht anders helfen, als durch die Annahme, Moses habe die Religion als Mittel zu seinen Zwecken benutzt. Michaelis behauptet dieß auch in §. 212 ohne Bedenken. „Gott, der sich zum bürgerlichen Gesetzgeber der Israeliten herabließ, nahm das allerkräftigste Mittel, die Religion, zu Hülfe." Wäre nun diese Behauptung richtig, so würde schon aus ihr allein folgen, daß Moses nicht göttlicher Gesandter gewesen, eine Ansicht zu deren Verbreitung das Werk von Michaelis überhaupt mehr gewirkt hat, als diejenigen, welche sie offen zur Schau trugen. — Diese Behauptung aber entbehrt alles Beweises. Von einem polizeilichen Zwecke findet sich nirgends eine Spur. Dagegen hat die symbolische Bedeutung die Analogie des gesammten symbolischen Charakters des Gesetzes für sich. Ein lebendiges Bewußtseyn um Sünde und Heiligkeit, und um die daraus hervorgehende Nothwendigkeit der Stellvertretung und Entsündigung zu erwecken, das war ein Zweck, den Moses überall verfolgt, und diesem Zwecke dienten auch die Reinigungsgesetze. Die Folgen der Sünde im Reiche der Sichtbarkeit sind dazu da, sie uns zum Bewußtseyn zu bringen. Was an der äußeren

Unreinigkeit, das wurde an der Sünde gethan, welche das mit der Symbolsprache vertraute Volk des A. B. um so leichter in ihrem Bilde erblickte, da ohnedem das Gethane ungereimt gewesen seyn würde. In Bezug auf eine der hervorstechendsten Arten Levitischer Unreinigkeit, den Aussatz, haben wir dieß schon zu Jer. 31, 39 nachgewiesen. In Bezug auf eine andere Art, die Verunreinigung durch Leichen, bemerkt Deyling, Obss. III. p. 70 ganz richtig: inde judicare licet, quanta irregenitorum et peccatorum sit foeditas coram deo. Die leiblich Todten sind das passendste Symbol der νεκροὶ τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις Eph. 2, 1. 5 Col. 2, 13, vgl. die Bezeichnung der Sünden als νεκρὰ ἔργα, Hebr. 9, 14. — Durch diese Bemerkungen erscheinen die Beziehungen auf die gesetzlichen Unreinigkeiten und Reinigungen in ihrer vollen Bedeutsamkeit. Es findet nicht eine willkürliche Uebertragung vom Leiblichen auf das Geistliche statt, sondern vielmehr eine Ausdeutung des ursprünglich sich auf das Geistliche Beziehenden. Ezechiel verheißt hier nicht etwas Neues, sondern er nimmt nur die im Gesetze schon vorliegende Verheißung auf und verkündet ihre vollkommene Realisirung*). V. 26. Und ich gebe euch ein neues Herz, und einen neuen Geist will geben ich in euer Inneres, und ich entferne das Herz von Stein aus eurem Inneren, und gebe euch ein Herz von Fleisch, vgl. zu C. 11, 19. V. 27. Und meinen Geist will geben ich in euer Inneres und machen, daß ihr in meinen Geboten wandelt, und meine Rechte bewahrt und thut, vgl. C. 11, 20. V. 28. Und ihr wohnet im Lande, das ich euren Vä-

*) Der Beweis dafür, daß das Ceremonialgesetz bewußte Allegorie, absichtliche Einkleidung einer vor der Einkleidung unsymbolisch gedachten Lehre ist, wurde in Th. 3 meiner Beitr. S. 617 ff. eingehend geführt, vgl. in Bezug auf die Reinigungsgesetze speciell dort S. 622 und Comm. zur Apoc. 14, 4.

tern gegeben, und werdet mir Volk, und ich werde euch Gott, vgl. 11, 20. Das: ihr werdet u. s. w. bezieht sich auch hier einzig und allein auf das Ergehen, sie sollen als Gottes Volk behandelt werden V. 29. Und ich erlöse euch von allen euren Unreinigkeiten, und rufe das Getreide und mehre es, und nicht verhänge ich ferner über euch Hunger. Die Unreinigkeiten hier sind keine anderen wie die in V. 25, aber die Erlösung bezieht sich hier nach dem Parall. auf ihre Folgen. V. 30. Und ich mehre die Frucht des Baumes und den Ertrag des Feldes, damit euch nicht ferner treffe die Schmach des Hungers unter den Heiden, vgl. 34, 27. 29. V. 31. Und ihr gedenket eurer Wege, der bösen, und eurer Thaten, welche nicht gut, und werdet euch selbst verekelt wegen eurer Sünden und eurer Gräuel. V. 32. Nicht euretwegen thue ich's, spricht der Herr, Jehova, das sey euch kund, schämet euch und erröthet ob eurer Wege, ihr Haus Israels.

Der Abschnitt Cap. 37, 22—28.

Auch Cap. 37 gehört noch zu dem großen Ganzen der Offenbarungen, welche dem Propheten in der Nacht vor Ankunft des Boten mit der Nachricht von Jerusalems Zerstörung zu Theil wurden, und welche sich sämmtlich in dem einen Zwecke vereinigen, der Verzagtheit und Verzweifelung des Volkes entgegen zu wirken. Das Cap. enthält ein doppeltes, jedoch eng zusammengehörendes Wort Gottes; in dem ersten Theile, V. 1—14, wird Israels Herstellung als Bundesvolk, in dem zweiten Israels Herstellung als Brudervolk angekündigt.

Bei dem ersten Theile entsteht zuerst die Frage über sein Verhältniß zu der Lehre von der Auferstehung der Todten.

Daß der Prophet von ihr das Bild entlehne, und daß sie daher nicht bloß ihm bekannt war, sondern auch bei dem Volke als unzweifelhaft gewiß galt, kann kaum einem Zweifel unterworfen seyn Observandum est insuper — bemerkt Pareau, Comment. de immortal. p. 109 — eorum (des Jesaias und Ezechiel) sermones ad usus publicos fuisse destinatos; ex quo consequitur hanc resurrectionis doctrinam ea aetate vulgo ita notam fuisse, ut facilis, perspicua et quodammodo popularis imago inde posset desumi. Die Lehre von der Auferstehung war zur Zeit des Ezechiel schon unter dem Volke Gottes vorhanden. Dieß zeigt Jes. 25, 8. 26, 19 (auf welche St. sich Ezechiel bestimmt zu beziehen scheint, vgl. Küper Jeremias S 96) und allgemein zugestanden Dan. 12, 2. Danach wird man unmöglich eine Unabhängigkeit der Darstellung hier von der Lehre von der Auferstehung annehmen können*). Die Annahme einer directen Beziehung auf dieselbe wird durch die Ausdeutung des Symboles in V. 11—14 ausgeschlossen**).

---

*) Geläugnet wurde die bestimmte Beziehung auf die Lehre von der Auferstehung durch Hävernick, dem sich Oehler, V. T. sententia de rebus post mortem fut. S. 45 angeschlossen hat. Nach H. soll der Pr. in V. 1 bis 10 einen locus communis behandeln, die schöpferische Kraft Gottes, welche selbst Todtengebeine wieder erwecken könnte. Zu Gunsten dieser Auffassung muß aber geläugnet werden, daß V. 11—14 einfach die Ausdeutung des Symboles in V. 1—10 gibt. Dagegen führt Hävernick selbst zu C. 17 S. 269 aus, daß es Ezechiel ebenso wie Daniel ganz gewöhnlich ist, erst Symbol, dann Erklärung zu geben. Zudem liegt hier in V. 11 die ausdrückliche Erklärung vor, daß in V. 1—10 von bestimmten Gebeinen die Rede ist, und daß wir hier nicht zu dem Allgemeinen das Besondere, vielmehr zu dem Symbole die Erklärung erhalten: diese Gebeine sind das ganze Haus Israel u. s. w.

**) Diese Annahme ist zuletzt von Hitzig erneuert worden. Nach ihm soll hier die leibliche Auferstehung nicht etwa, wie manche ältere Ausll. annahmen, der Todten überhaupt, sondern der Getödteten Israels verkündet werden. Dagegen aber reicht allein V. 11 hin: Diese Gebeine sind das ganze Haus Israels (also nicht blos ein einzelner Theil desselben, vgl. das עמי, mein Volk, in V. 12. 13), siehe sie sagen, vertrocknet sind unsere

So bleibt also nur übrig, daß der Prophet von ihr das Bild entlehnt. Doch darf man dabei nicht stehen bleiben. Man muß hinzunehmen, daß die Idee, welche durch das Bild ausgedrückt wird, ihre vollständige Realisirung erst in dem Eintreten der Sache findet, von der das Bild entnommen ist, daß das Bild also nicht bloß von der Sache ausgeht, sondern auch in die Sache zurückkehrt. So wahr Gott Gott ist, das ist die Idee, so wahr muß in seinem Reiche jedes Vergehen zugleich Entstehen, jeder Tod Durchgang zum Leben seyn, und diese Idee ist es ja, worauf die Sicherheit einer seligen Auferstehung allein beruht, die eben wegen dieser Idee feststehen würde, wenn sie auch kein ausdrückliches Schriftwort für sich hätte.

Grotius, nach seiner verflachenden Manier, meint, der Prophet rede hier bloß von einer mors civilis und vita civilis. Dieß läßt sich nun schon von vornherein nicht denken. Der Kern und Mittelpunkt des Schmerzes wäre dann bei dem Troste ganz außer Acht gelassen. Daß Israel nicht mehr Volk war, darüber trauerten diejenigen, welche überall allein das Object prophetischer Tröstungen sind, nur deshalb, weil sie darin den thatsächlichen Beweis erblickten, daß Israel nicht mehr Bundesvolk, daß Gott nicht mehr in seiner Mitten. Und dann läßt sich ja von einem Propheten, der immer die innerliche und geistliche Wiederherstellung, die Verwandlung des steinernen Herzens in ein fleischernes, so sehr hervorhebt, und die äußerliche Wiederherstellung nur als Zugabe, nur als Reflex der inneren betrachtet, nicht erwarten, daß er hier, seines Berufes vergessend, als ein gemeiner Patriot aufgetreten seyn sollte. Das Gegentheil läßt sich aber auch aus

---

Gebeine und umgekommen unsere Hoffnung, wir sind ausgerottet; das: sie sagen, führt auf solche, die des Lebens im gewöhnlichen Sinne noch theilhaftig sind, und das Vertrocknetseyn der Gebeine wird erklärt durch die Hoffnungslosigkeit des Zustandes.

dem Abschnitte selbst darthun. In der Deutung des Gesichtes in V. 12—14 wird in Bezug auf die Wiederherstellung ein doppeltes Moment unterschieden. 1. Die Zurückführung nach Canaan, und überhaupt die Herstellung des bürgerlichen Zustandes, die äußerliche restitutio in integrum, symbolisirt durch die Oeffnung der Gräber, das Zusammenkommen der dürren Gebeine, und ihre Bekleidung mit Fleisch und Haut, so daß die früheren Gebeine wieder in Leichname verwandelt werden, in denen kein Lebensgeist ist. 2. Die Belebung dieser geistlichen Leichname durch den Geist Gottes, welcher jener frühere Act nur als Vorbereitung diente, an und für sich betrachtet werthlos und kein Object prophetischer Verkündung. Dieses zweite Moment wird symbolisirt durch die Ertheilung des niederen Lebens, als deren Medium in der Vision, die ihrer Natur nach alles versinnlichen muß, die Anhauchung durch den Wind*) erscheint, das natürliche Symbol des niederen und des höheren Lebensgeistes, von allen Völkern und in allen Sprachen der alten Welt als solches erkannt — der Heiland haucht die Jünger an zum Zeichen der Ertheilung des Geistes, beim Pfingstfeste ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας, Act. 2, 2, mit Anspielung auf unsere Stelle, welche in dem wesentlichsten Zusammenhange mit dieser Begebenheit steht, vgl. auch Joh. 3, 8. Mit vollem Rechte hat Ewald bemerkt, das ich gebe meinen Geist in euch und ihr lebet, anders zu verstehen als von der Erneuerung durch den heiligen Geist gehe um so weniger

*) Der Verf. muß dabei beharren, daß in V. 9 הרוח den Wind bedeute und nicht den Geist. Er kann sich nicht entschließen statt: von den vier Winden komme du Wind und wehe an die Getödteten, zu übers.: komme du Geist. Daß vorher und nachher רוח Geist ist, kann nicht entscheiden, da der Sache nach auch hier der Geist gemeint wird. Auch Hitzigs Einwand von solchem Winde wird kein Todter lebendig, ist nicht von Bedeutung, da zwischen diesem Winde und dem Geiste kein realer Unterschied.

an, da der Pr. von dieser noch kurz zuvor, in C. 36, 26. 27 so bestimmt und so deutlich geredet. Daß übrigens das Nacheinander der äußeren Herstellung und der Belebung durch den Geist nur zur Form der Anschauung gehört, in der auf diese Weise das Rangverhältniß abgebildet wird, zeigt V. 14, wo die Ordnung umgekehrt wird. Aus der also ausgemittelten Bedeutung des Lebens, können wir auf die Bedeutung des Todes zurückschließen. Die Wegführung des Volkes in's Exil, die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, ist nicht der Tod, sie ist nur das Zeichen des Todes, das Uebergehen des Leichnams in Verwesung. Der Leichnam war schon vorher vorhanden. Das Lebensprincip Israels, als Volkes Gottes, war der Geist Gottes. In Einzelnen war dieser noch vorhanden, aber Individuen faßt der Prophet hier nicht in's Auge; sein Blick ist auf das Ganze der Gemeinde des Herrn gerichtet. Hier trat ihm, hier trat den mit ihm Trauernden überall der geistliche Tod entgegen, und wie der Uebergang von ihm zum Leben, wie die geistliche Wiedergeburt des Volkes durchaus außer allen Grenzen menschlicher Wahrscheinlichkeit lag, weil menschliche Mittel dazu so gar nichts vermochten, weil es unmöglich ist, daß ein steinernes Herz sich durch eigene Kraft in ein fleischernes Herz verwandle, darauf weist die Frage des Herrn in V. 3: „Du Menschensohn, werden diese Gebeine wieder aufleben," mit der Antwort des Propheten: „o Herr, du weißt es," hin. Ehe Gott durch den Propheten das Leben verheißt, muß dieser erklären, daß er aus sich selbst nichts von diesem Leben wisse, daß es über der natürlichen Ordnung der Dinge liege. — Aus diesen Bemerkungen erhellt, daß der ganze Abschnitt Messianisch ist, daß nur in Christo und der durch ihn vermittelten Ertheilung des Geistes die volle Erfüllung der in ihm enthaltenen Verheißung zu suchen, und daß diese Erfüllung eine noch immer fortgehende ist, überall da hervortritt, wo in seiner Gemeinde Leben aus dem Tode hervor-

geht, bis zu der endlichen Vollendung, wo der Tod ganz verschlungen wird in den Sieg.

Der zweite Theil beginnt mit einer symbolischen Handlung, gleichviel, ob bloß innerlich, oder auch äußerlich vorgenommen, wahrscheinlich aber, nach den übrigen Analogien bei dem vorwiegend innerlichen Ezechiel, das erstere. Der Prophet, den Herrn repräsentirend, nimmt zwei Hölzer — Stäbe, und nicht Tafeln, wie aus Num. 17, 17. 18 hervorgeht, aus welcher Stelle die Form der symbolischen Handlung geflossen ist. Auf das eine schreibt er den Namen Judas und seiner Consorten, der Theile von Israel, die sich ihm angeschlossen, ein Theil von Benjamin, Levi, Simeon und die Frommen, die zu verschiedenen Zeiten aus dem Reiche der zehn Stämme in das Reich Juda übergegangen; auf den anderen den Namen Ephraim, mit den übrigen, die mit diesem herrschenden Stamme zu einem Reiche verbunden waren. Diese beiden Stäbe drückt er dann mit fester Hand zusammen, die in Zukunft durch Gottes Gnade zu bewirkende Einigung der in der Vergangenheit durch des Volkes Sünde getrennten Reiche symbolisirend. Die Erklärung in V. 21—28 geht gewissermaßen über das Symbol hinaus. Sie beschränkt sich nicht auf das daß der Vereinigung, sondern sie gibt zugleich die begleitenden Umstände und die segensreichen Folgen derselben an, und weist hin auf die Person des großen Königs, welcher der Vermittler der Einheit, der Spender des Segens für beide seyn soll. Ganz natürlich; denn erst in diesem Zusammenhange erscheint das daß in seiner rechten Bedeutung. Die Vereinigung zu einem Brudervolke kann nur als Ausfluß und Theil einer Erneuerung des gesammten Zustandes in Betracht kommen.

V. 22. Und ich mache sie zu einem Volke auf den Bergen Israels, und ein König wird ihnen Allen König seyn, und nicht werden sie mehr seyn zwei Völker, und nicht getheilt ferner noch in zwei Reiche, vgl. 34, 23.

V. 23. Und nicht werden sie sich ferner verunreinigen durch ihre Greuel und durch ihre Scheusale, und durch alle ihre Frevel, und ich erlöse sie von allen ihren Wohnorten, da sie gesündigt haben, und reinige sie, und sie werden mein Volk und ich werde ihr Gott. Die Erlösung von den Wohnorten geschieht nicht räumlich, sondern geistlich, dadurch, daß alle Spuren der Sünde zuerst aus dem Herzen, und dadurch auch aus der Umgebung ausgetilgt werden. So wird das Land durch die Kraft des Herrn in ein anderes Land, aus einem sündigen in ein heiliges verwandelt, wie früher durch die Schuld des Volkes aus einem heiligen in ein sündiges. V. 24. Und mein Knecht David ist König über sie, und ein Hirt wird ihnen Allen seyn, und in meinen Rechten werden sie wandeln, und meine Rechte bewahren und thun. Die Verheißung des einen Königs in V. 22 wird hier näher bestimmt. Es ist der große König aus Davids Stamm, und somit treten alle herrlichen Verheißungen, welche David, und in ihm dem Reiche Gottes gegeben worden, wieder in's Leben. V. 25 Und sie wohnen in dem Lande, welches ich meinem Knechte Jakob gegeben, worin eure Väter gewohnt haben, und es wohnen darin sie und ihre Söhne und ihrer Söhne Söhne bis in Ewigkeit, und David, mein Knecht, ist Fürst ihnen in Ewigkeit. Daß das erste לעולם in seiner ganzen Strenge zu nehmen ist, zeigt schon das zweite לעולם, vgl. zu Jerem. 23, 3. V. 26. Und ich schließe ihnen einen Friedensbund, ein ewiger Bund wird bestehen mit ihnen, und ich gebe sie und mehre sie, und gebe mein Heiligthum in ihre Mitte in Ewigkeit. Das: ich gebe sie und mehre sie, wird von Venema richtig erklärt durch: dabo eos multiplicatos. Angespielt wird auf die Verheißung an Abraham, Gen. 17, 6. Daß der Prophet unter מִקְדָּשׁ

nicht an ein äußeres Gebäude als solches denkt, sondern daß ihm die Gegenwart des Herrn unter seinem Volke das allein Wesentliche in dem Begriffe des Heiligthums ist, erhellt aus C. 11, 16. V. 27. Und es ist meine Wohnung über ihnen (vgl. zu Ps. 68, 30) und ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk. Angespielt wird auf Exod. 25, 8: „und sie machen mir ein Heiligthum (מקדש) und ich wohne unter ihnen;" vgl. Levit. 26, 11. Jene Verheißung — deutet der Prophet an — sieht erst in Zukunft ihrer vollen Erfüllung entgegen; erst in ihr wird Gott auf die wahrhaftigste Weise unter seinem Volke seyn, der Unterschied von Himmel und Erde aufgehoben werden. Die Zerstörung des Tempels ist also kein Grund hoffnungslosen Schmerzes. Die wahrhaftige Erfüllung, deren Vorspiel nur der Wiederaufbau des äußeren Tempels war, findet Vitringa Obss. I. 4 p. 161 mit Recht in der inhabitatio dei in medio populi per filium et spir. s.; vgl. Joh. 1, 14, wo in dem ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν der fleischgewordene λόγος als der wahre מִשְׁכָּן Gottes dargestellt wird, mit Beziehung auf dieselbe Stelle des Exod., welche der Prophet vor Augen hat; Apoc. 21, 3. 1 Cor. 3, 16. 6, 19, wo die Gläubigen wegen der Einwohnung des Geistes Christi als der Tempel Gottes bezeichnet werden, und die Erörterungen über den Tempel als Symbol des Reiches Gottes in Th. 3 der Beitr. S. 629. V. 28. Und es erkennen die Heiden, daß ich Jehova Israel heilige, indem mein Heiligthum unter ihnen ist in Ewigkeit. Heiligen heißt, dem Zusammenhange theils mit der Sünde, theils mit ihren Folgen, dem Uebel entnehmen. Hier wird auf das letztere gesehen, weil nur dieses in die Augen der Heiden fällt; das erstere aber wird dabei als die nothwendige Grundlage vorausgesetzt. Angespielt wird auf die Verheißungen der Heiligung Israels im Pentateuch, vgl. z. B. Levit. 20, 8. 21, 23. 22, 31—33. Diese waren bisher nur

sehr unvollkommen in Erfüllung gegangen, weil Israel durch seine Schuld Gott nicht heiligte, und also auch nicht als heiliges Volk behandelt werden konnte. Wie eng dieß beides zusammenhing, zeigt z. B. Levit. 22, 32: „und nicht entweihen sollt ihr meinen heiligen Namen, und ich will geheiligt werden inmitten der Kinder Israel, ich, der Herr, der euch heiligt." In Zukunft nun wird Gott selbst durch die reichere Ertheilung der Vergebung, und durch die reichere Ausgießung des Geistes bewirken, daß die Bedingung vollkommen vorhanden ist, und somit wird auch die Folge vollkommen eintreten.

Der neue Tempel Ezechiels C. 40—48.

Zwei Jahrsiebente nach der Eroberung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels schaut Ezechiel die Herstellung und Verherrlichung des Reiches Gottes unter dem Bilde der Erneuerung des Tempels.

Nach Böttcher (Proben alttestamentl. Schrifterkl. S. 232) soll der Tempel Ezechiels „ein nach Erinnerung sowohl als nach Phantasie auf geschichtlichem Grunde idealisirt entworfenes Musterbild seyn, wonach bei der Rückkehr des Volkes das Heiligthum wiederbaut werden sollte." Zu derselben Auffassung bekennen sich auch Hitzig, und Thenius in dem Anhang zu dem Commentar über die Bücher der Könige.

Gegen diese realistische Auffassung erheben sich aber sehr gewichtige Gründe.

Böttcher selbst legt ohne es zu merken gegen sie Zeugniß ab, indem er bemerkt: „Nicht ein phönicischer Baumeister, nicht ein Geschichtsschreiber nach urkundlichen Quellen, nur ein Priestersohn und ein Prophet — — gibt in einer Vision sein Tempelbild, und dieß nicht für Baukünstler, oder für einen Ober-

bauherrn, sondern für „das ganze Haus Israel," C. 40, 4. 43, 10 ff.

Bauliche Vorschriften in Bezug auf den Tempel zu geben liegt außerhalb der prophetischen Sphäre. Die prophetische Thätigkeit bezieht sich nirgends auf die Gesetzgebung. In Bezug auf die Gegenwart halten sie sich überall an das Gesetz Mose's. Ihre Aufgabe ist, die Brücke zwischen ihm und dem Herzen zu schlagen. In Bezug auf die Zukunft ist ihre Thätigkeit überall nur eine weissagende; nirgends in der ganzen Weissagung liegt etwas vor, was unserer Weissagung, wie sie von Böttcher aufgefaßt wird, analog wäre. Unsere Weissagung tritt zudem durch diese Auffassung aus dem Zusammenhange mit dem ganzen Complexus der Weissagungen Ezechiels nach der Zerstörung heraus. Sie bewegen sich stets auf dem eigenthümlich prophetischen Terrain. Sie tragen nicht gesetzgeberischen, sondern paränetischen Character. Alles von Cap. 33 an vereinigt sich in dem Zwecke, der Verzweiflung des Volkes Gottes zu wehren durch die Hinweisung auf eine Zukunft reich an Gnade und Heil. Jeder wird erwarten, daß diese den ganzen zweiten Theil beherrschende Tendenz in dem Schlusse des Buches gipfeln werde.

„Für die symbolische Auffassung — bemerkt Hävernik mit vollem Rechte — spricht auch die Form, die der Vision, zu deren Wesen es gehört, alle Ideen in concreter anschaulicher und verkörperter Weise darzustellen." Es gibt im ganzen A. T. auch nicht eine einzige Vision, in welcher Inhalt und Form so unbedingt zusammenfielen, wie dieß hier nach jener realistischen Auffassung der Fall seyn würde, keine bei der die theologische Auslegung so völlig außer Arbeit gesetzt würde. Am wenigsten aber dürfen wir erwarten, eine Vision solchen Characters bei Ezechiel zu finden, bei dem der Gedanke so gewöhnlich unter einer dichten Hülle des Bildes verborgen ist. Von besonderer Bedeutung ist die Vergleichung des Gesichtes betreffend die Zerstörung in

C. 8—11, da wir zu diesem nach C. 43, 3 hier das Gegenstück haben. In diesem Gesichte aber ist, wie bereits nachgewiesen wurde, die realistische Auffassung unzulässig und überall zeigt sich die Scheidung zwischen dem Gedanken und seiner Einkleidung als nothwendig.

Das ungünstige Vorurtheil gegen die realistische Auffassung, mit dem wir dem Abschnitte näher treten, bestätigt sich durch die Erforschung desselben. Er bietet eine Reihe von Erscheinungen dar, welche mit der realistischen Auffassung unverträglich sind.

Gleich der Anfang sollte hinreichen, vor solcher Auffassung zu warnen. Er entnimmt uns dem Gebiete der gemeinen Wirklichkeit. „Und er brachte mich — heißt es in C. 40, 2 — auf einen Berg sehr hoch, darauf wär's gleich dem Bau einer Stadt gegen Mittag." Es liegt am Tage, daß sich hier nach dem Vorgange des Jesaias (Michaelis: qualem non physice sed dignitatis et gloriae evangelicae eminentia futurum esse montem Sionis etiam Esaias praedixerat c. 2) die zukünftige Herrlichkeit des Reiches Gottes unter dem Bilde der Erhöhung des unansehnlichen Tempelberges darstellt. Schon in C. 17, 22. 23 ist von einem hohen und erhabenen Berge die Rede in Bezug auf die zukünftige Verherrlichung des Reiches Gottes: der Zion, der schon in den Zeiten des A. B., wenn er mit dem Auge des Geistes betrachtet wurde, als sehr hoch erschien, Ps. 48, 3. 4. 68, 17, wächst in Zukunft zu einer unermeßlichen Höhe. Bliebe noch ein Zweifel übrig in Bezug auf den idealen Character dieses Zuges und somit der ganzen Schilderung, der er angehört, so würde er durch Apoc. 21, 10 beseitigt werden: „Und er brachte mich im Geiste auf einen Berg groß und hoch und zeigte mir die Stadt, das heilige Jerusalem, herabfahrend vom Himmel, von Gott."

Auf den idealen Character führt ebenso auch die Schilderung von dem Umfange des neuen Tempels in C. 42, 15 ff.

wo man die ausdrücklich genannten Ruthen in Ellen verwandeln muß, (Böttcher, Ew. Hitz. Thenius) nur um der idealen Bedeutung zu entgehen und die realistische Auffassung durchzusetzen.

Die Beschreibung des Einzuges der Herrlichkeit des Herrn in den neuen Tempel in C. 43, 1 ff. zeigt recht deutlich, wie wenig die materielle Auffassung der Sache angemessen ist. Man wird hier um so weniger bei dem Buchstaben stehen bleiben dürfen, da man sonst auch auf Grund von C. 11, 22. 23 annehmen müßte, daß bei der Chaldäischen Zerstörung die Schechina sich in sichtbarer Gestalt aus dem Tempel entfernt habe, um so mehr, da auf diesen Vorgang in V. 4 ausdrücklich zurückgewiesen wird. Der reine Gedanke ist offenbar der: die Gegenwart des Herrn unter seinem Volke werde sich in Zukunft in früher nicht gekannter Herrlichkeit offenbaren, wie das in Christo wahr geworden ist. Ferner Dathe's Behauptung, prophetam non promittere, sed praecipere, qua ratione novum templum exstruendum sit, wird an dieser St. zu Schanden. Wir haben hier eine Thatsache, zu deren Herbeiführung die Israeliten gar nichts thun konnten, und werden dadurch angeleitet, auch im Uebrigen durch die Hülle der vielen Maaßbestimmungen hindurch die Verheißung zu erkennen, die nur Versteck spielt.

Der Abschnitt C. 47, 1—12 ist eine durchsichtige Allegorie und die Versuche der materiellen Deutung sind hier so offenbar ohnmächtig, daß sie keine eingehende Berücksichtigung verdienen.

Die materielle Auffassung wird auch an der neuen völlig gleichmäßigen und die Verhältnisse des wirklichen Lebens gar nicht in Betracht ziehenden Vertheilung des Landes unter die Stämme zunichte; ebenso auch an C. 47, 22. 23, wonach die Fremdlinge bei der Theilung des Landes den Kindern Israel gleichgestellt werden sollen: der Gedanke wird hier sofort durch die durchsich-

tige Hülle erkannt: tollitur discrimen gentium et Judaeorum, quod sub V. foedere manebat, Michaelis.

So ist also die materielle Auffassung eine ungehörige. Es läßt sich aber nicht verkennen, daß auch die älterer Zeit sehr beliebte allegorische oder symbolische bedeutende Bedenken gegen sich hat. Man wird nicht umhin können, der Behauptung Hitzigs: „Symbolische Erklärung kann theils nur beweislos und mit Zwang, zum Theil aber gar nicht vollzogen werden: den Beweis im Einzelnen, „„daß sie sich schön und vollständig durchführen lasse““ bleibt Hävernick im Commentare schuldig“ eine gewisse Wahrheit zuzugestehen. Schon Vitringa *) hat eingehend nachgewiesen, der Verf. gehe viel zu tief in architektonisches Detail ein, als daß überall an allegorische Deutung gedacht werden könne, so klar die Nothwendigkeit derselben auch an einzelnen Stellen zu Tage liege. Die Maaßbestimmungen namentlich, die sich bis auf die Weite der Thüren und die Stärke der Mauern erstrecken, setzen einer durchgreifenden allegorischen Deutung ein unübersteigliches Hinderniß entgegen, so bald man erkennt, daß es auf dem Gebiete der biblischen Symbolik nie gilt zu rathen, Einfälle zu haben, sondern daß hier immer die Mittel zu einer soliden Auslegung gegeben sind.

Versuchen wir es, die beiden Auffassungen entgegenstehenden Bedenken zu vermeiden.

Die Stiftshütte und der Salomonische Tempel trugen selbst symbolischen Character. Sie waren, wie bereits in Th. 3 der Beitr. S. 628 ff. nachgewiesen wurde, Symbol des Reiches Gottes unter Israel. Darauf führt schon der Name der Stiftshütte: Zelt der Zusammenkunft, Ort, wo Gott mit seinem Volke zusammenkommt, Gemeinschaft pflegt; darauf Levit. 16, 16, wo-

*) Aanleydinge tot het rechte verstant van den Tempel Ezech. Th. 2 S. 291 ff. 302 ff.

nach alle Kinder Israel geistlich bei dem Herrn in seinem Zelte wohnen, welches somit nichts anderes ist als eine Verkörperung der Kirche *). In einer ganzen Reihe von Stellen der Psalmen erscheinen Stiftshütte und Tempel als die Orte, wo die Gläubigen geistlich bei dem Herrn wohnen, also als Abbild und Vorbild der Kirche. So in Ps. 23, 6: „ich wohne im Hause des Herrn immerdar." 27, 4: „Eins bat ich vom Herrn, danach trachte ich, daß ich wohne im Hause des Herrn alle Tage meines Lebens." Ps. 84, 5: „wohl denen, die in deinem Hause wohnen" **) Von derselben Anschauung geht der Herr aus,

---

*) „Und er sühnet das Heiligthum von den Unreinigkeiten der Kinder Israel und von ihren Freveln, allen ihren Sünden, und also thut er dem Zelte der Zusammenkunft, welches wohnt mit ihnen, inmitten ihrer Unreinigkeiten." Weil geistlich genommen alle Kinder Israel in dem Heiligthum wohnen, so wird durch jede Sünde das Heiligthum verunreinigt. Bähr, über den Salom. Tempel S. 85, welcher die Beweiskraft dieser St. für unseren Zweck läugnet, hat nur die zweite Hälfte derselben ins Auge gefaßt: Gott — bemerkt er — wohnt in einem Zelte in der Mitte des Volkes, da aber jeder Israelit mehr oder weniger levitisch unrein werden konnte und doch mit dem Zelte in Berührung kam, so sollte auch das Zelt, weil möglicher Weise (?) durch Unreine entreinigt, jährlich einmal gereinigt werden von ihren, der Kinder Israel Unreinigkeiten." Die Erwähnung der Frevel und das nachdrücklich hinzugefügte: allen ihren Sünden, zeigt die Unhaltbarkeit dieser Auffassung.

**) Es ist kaum begreiflich, wie im Angesichte dieser und ähnlicher St. Bähr S. 86 sagen kann: „Ebenso wenig sind die anderen Stellen beweisend. Denn von der Hauptsache, daß nämlich das Volk als solches bei Jehova und wie er im Tempel wohne, sagen sie lediglich nichts." Sie sagen dieß mit klaren Worten, und um so bestimmter, da durch das Haus des Herrn gewöhnlich nur das eigentliche Tempelhaus, das Allerheiligste (die Wohnung des Herrn) und das Heilige (die Wohnung des Volkes) bezeichnet wird. Wenn Bähr hinzufügt: „daß ein Frommer oder gar das ganze Volk zugleich mit Jehova den Tempel bewohne, gleichsam unter einem Dache mit ihm lebe, daran dachte kein Israelit, eine solche Aeußerung würde eher für eine Art Blasphemie gegolten haben;" so hat dieß nur insofern Wahrheit, als allerdings unter Israel nicht an ein Zusammenwohnen mit Gott, dem Heiligen, dem über alles Geschaffene unbedingt Erhabenen, zu gleichen Rechten gedacht werden konnte. Die Glieder der Gemeinde sind nicht die berechtigten, sondern nur die aus Gnade zugelassenen Hausgenossen Gottes. Er ist der Hausherr, sie die Clienten oder Gäste. Ihr Wohnen bei Gott ist nur

wenn er Matth. 23, 38 sagt: „euer Haus wird euch leer gelassen.“ Sie werden in dem der Einwohnung Gottes beraubten Tempel allein gelassen. Ebenso Paulus, wenn er in Eph. 2, 19 die Gläubigen als Hausgenossen Gottes, οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ bezeichnet, wenn er in 1 Tim. 3, 15: ἐν οἴκῳ θεοῦ ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος die Kirche des N. T. als das Gegenbild des alttestamentlichen Tempels darstellt, vgl. 2 Cor. 6, 16. 1 Cor. 3, 17: εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει κ. τ. λ. οἵτινές ἐστε ὑμεῖς, im Einklange mit Jerem. 7, 4, wo dem ungläubigen Bundesvolke die Anmaßung der Prärogative des gläubigen, der Tempel des Herrn zu seyn, vorgeworfen wird. Danach ist der wahre Tempel Israel mit dem in seiner Mitte wohnenden Herrn, Ex. 25, 8. Der äußere Tempel ist nur Bild und Abschattung dieses geistlichen Tempels.

Steht es nun fest, daß der Tempel Symbol des Reiches Gottes unter Israel, Abbild der Kirche ist, so zeigt sich zugleich, daß in der Vision, zu deren Wesen die Verkörperung gehört, der Gedanke der Herstellung des Reiches Gottes nicht angemessener Fleisch und Blut annehmen konnte, als wenn er sich in der Form der Herstellung und Verherrlichung des Tempels darstellte.

Die Schilderung des neuen Tempels trägt aber nicht blos in Bezug auf den Grundgedanken durchsichtigen Character; auch in einer Reihe einzelner Züge, die wir bereits besprochen haben, z. B. der Erhöhung des Tempelberges, dem Quell, der aus dem Heiligthum fließt, ist der symbolische Sinn unverkennbar.

Daß daneben Anderes vorkommen wird, was nur der Ausmalung angehört, müssen wir schon nach der Analogie des materiellen Tempels erwarten, in dem alle Versuche, bis in's Einzelnste hinein einen geistlichen Sinn nachzuweisen, sich als ver-

---

ein Hospitiren. Dies wird ausdrücklich ausgesprochen in Ps. 15, 1. גור heißt nie wohnen überhaupt, überall als Gast oder Fremdling wohnen.

fehlt darstellen. Noch Bähr ist in dieser Beziehung viel zu weit gegangen. Bei Ezechiel hat das Eingehen in die Details des Baues den Zweck, kräftig die lebendige Plerophorie des Propheten von der Fortdauer des Reiches Gottes darzulegen. Während mit dem zerstörten Heiligthum die Kirche darniederlag, sollte dieser ideale Tempel Ezechiels dem schwachen Glauben des Volkes zum Stützpunkte dienen, für dasselbe gleichsam die Stelle des Heiligthums vertreten.

Daß der Tempel Ezechiels in vielen Beziehungen mit dem Salomonischen übereinstimmt ist ganz natürlich, da der letztere für die rein idealen Schilderungen des Proph. das passendste Substrat darbot.

Der Tempel Serubabels steht allerdings insofern in einer innigen Beziehung zu dem Tempel Ezechiels, als der beseelende Gedanke in der Schilderung des letzteren, die Unverwüstlichkeit des Reiches Gottes, in dem Tempel Serubabels eine vorläufige geschichtliche Verwirklichung fand, und zwar eine solche, wie sie nothwendig erfolgen mußte, bis durch Christum und seine Kirche jene dem alten Testamente wesentliche Abschattung des geistlichen Verhältnisses durch den Tempel antiquirt wurde. Daß wir aber den Zusammenhang zwischen dem Tempel Ezechiels und Serubabels also geistig auffassen müssen und nicht im Materiellen suchen dürfen, erhellt, wie schon Hävernick bemerkt hat, einfach aus dem Umstande, „daß der nachexilische Tempel erweislich nicht nach dem Muster des Ezechielischen erbaut wurde, noch die übrigen von ihm geschilderten Einrichtungen in irgend welche Verwirklichung traten.“ Da Ezechiel mit der vollen Auctorität eines göttlichen Gesandten bekleidet war, so geht aus dieser Thatsache hervor, daß man schon damals den idealen Character der Vision Ezechiels klar erkannte, einsah, daß man es nicht mit einem Architekten zu thun hatte, sondern mit einem Propheten, dessen Ge-

biet nicht die Hände sondern die Herzen sind, die er zu Glauben und Hoffnung zu erheben hat.

Steht der ideale Charakter der Schilderung Ezechiels fest, so wird man sich überhaupt gewöhnen müssen, bei den Propheten zwischen den beseelenden Gedanken und ihrer Einkleidung zu unterscheiden. Der ersten Ausgabe der Christologie ist mehrfach der Vorwurf eines übertriebenen Spiritualisirens gemacht worden. Diejenigen, die ihn erheben, müßten vor allem ihren Realismus an Ez. C. 40—48 erproben. Sie werden ihn hier nicht durchführen können ohne die in hohem Grade bedenkliche Annahme, daß die christliche Kirche am Ende wieder zu den dürftigen Elementen des Judenthums zurückgelangen werde, und dabei noch mit Unterdrückung des exegetischen Gewissens, da Stellen wie C. 47, 1—12 sich entschieden gegen die realistische Auffassung empören. Muß man hier nachgeben, so verliert man das Recht, z. B. in Bezug auf eine bevorstehende Rückkehr der Juden nach Canaan sich auf den Buchstaben des A. T., zu berufen, was um so bedenklicher ist, da das N. T. von einer solchen nichts weiß.

Der Abschnitt C. 47, 1—12.

Die ganze Schilderung des neuen Tempels trägt ihrer Hauptbeziehung nach Messianischen Character, und zwar also daß unter dem N. T. die Erfüllung eine stets fortgehende ist, die Vollendung erst der Zukunft angehört. Der Messianische Gehalt aber culminirt in u. St., die zu den merkwürdigsten Weissagungen der Schrift gehört.

Die Anordnung ist sehr einfach, zuerst die Beschreibung, das Wasser aus dem Heiligthum V. 1—6, die Bäume zu seinen Ufern, V. 7, dann die Angabe, wozu das Beschriebene dient, das Wasser V. 8—11, die Bäume, V. 12.

V. 1. Und er führte mich zurück zur Pforte des Hauses und siehe Wasser kamen hervor unter der Schwelle des Hauses gegen Osten, denn die Vorderseite des Hauses war gegen Osten und die Wasser flossen herab unterhalb der rechten Seite des Hauses südlich vom Altar. Das Wasser, welches das unfruchtbare Land fruchtbar macht und dem Durstigen erfrischenden Trank gewährt, ist in der Schrift Bild des Segens und Heiles, die sich schon im Paradiese in der Form der Bewässerung dargestellt hatten, vgl. Gen. 13, 10. In Jes. 12, 3: „und ihr schöpfet Wasser in Freuden aus den Quellen des Heiles" wird das Bild ausdrücklich erklärt. Ebenso auch in Jes. 44, 3: „Ich will Wasser gießen auf den Durstigen und Ströme auf das Dürre, ich will gießen meinen Geist auf deinen Saamen und meinen Segen auf deine Nachkommen", wo dem Wasser der Segen entspricht, der Geist genannt wird als die Hauptäußerungsform des Segens, die Grundlage alles anderen Heiles für das Volk Gottes. Die Wurzel des Unheiles ist die Sünde. Diese muß vor allem durch den Geist Gottes beseitigt werden. In der Wiederaufnahme unserer St. in Apoc. 22, 1: „Und er zeigte mir einen Strom des Wassers des Lebens", s. v. a. des Heiles, der Seligkeit wird die Bedeutung des Wassers ebenfalls ausdrücklich angegeben. Doch thut Johannes dieß nicht auf eigne Hand, sondern nur indem er V. 9, wo als die Wirkung des Wassers das Leben bezeichnet wird, mit V. 1 combinirt. Hier erscheint das Wasser zuerst als Quell, zum Strom erwächst es erst in V. 5. Dagegen bei Johannes stellt es sich gleich als Strom dar. Dieser Unterschied erklärt sich daraus, daß Johannes es nur mit der Kirche der letzten Zeit zu thun hat. Die große Fülle des Lebens oder Heiles, wie sie der verherrlichten Kirche eignet, wird dadurch abgebildet, daß es sich von vornherein, wie ein Strom ergießt. Ezechiel führt hier aus,

was Joel in C. 4, 18: „und ein Quell geht aus vom Hause des Herrn und wässert das Akacienthal", das Symbol der menschlichen Bedürftigkeit, angedeutet hat, und Sacharja wiederum in C. 14, 8 weist auf Ezechiel zurück. Es ist ziemlich gleichgültig, ob das Vorhandenseyn fließenden Wassers im ersten Tempel, über das Thenius, Anhang zu dem Comm. über die B. der Kön. S. 19 zu vgl. ist, Anlaß zu dieser bildlichen Darstellung bei den Propheten gegeben hat oder nicht. Jedenfalls findet ein näherer Zusammenhang nicht statt. Der Salomonische Tempel hatte keine eigentliche Quelle, sondern das Wasser wurde ihm durch unterirdische Canäle zugeführt. Das natürliche Wasser ferner wird zum Gebrauche des Tempels in denselben hineingeleitet und zwar nicht in das eigentliche Tempelhaus, sondern nur in den Vorhof. Dagegen aber das geistliche Wasser entspringt im Tempelhause und findet seine Bestimmung erst in der Wüste und im todten Meere.*) — Das Wasser kommt bei Ezechiel hervor unter der Schwelle des Hauses gegen Osten, nach der Apoc. geht der Strom des Wassers aus von dem Throne Gottes und des Lammes. Johannes hat hier Ez. 47, 1 aus 43, 7 ergänzt. Das Haus ist bei Ezech. das eigentliche Tempelhaus, das Heilige und Allerheiligste. In Bezug auf dieses heißt es in C. 43, 1—7: „Und siehe die Ehre des Gottes Israel kam von Osten und seine Stimme wie die Stimme vieler Wasser und die Erde leuchtete von seiner Ehre. Und die Ehre des Herrn kam in das Haus durch das Thor gegen Osten. — — Und siehe das Haus war voll von der Ehre des Herrn. Und ich hörte einen reden zu mir aus dem Hause — — und er sprach zu mir: du Menschensohn, den Ort (siehest du) meines

---

*) Mit Unrecht sagt Steudel, Theol. des A. T. S. 491: „Nach Ez. 47, 1 ff. entsprang auf der Morgenseite des Tempels eine Quelle, welche demselben den erforderlichen Vorrath an Wasser darbot."

Thrones und den Ort meiner Fußsohlen, da ich wohnen werde inmitten der Kinder Israel in Ewigkeit." Daß der Herr also mit seiner Herrlichkeit eingezogen in das Heiligthum, darin liegt der Grund, daß von demselben sich nunmehr die Ströme des Heiles ergießen. Von dem jetzt in Trümmern liegenden Tempel konnten sie noch nicht ausgehen, weil dieser noch nicht wahrhaftig der Ort des Thrones Gottes war. Das wurde das Heiligthum, die Kirche erst durch den, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte. Von da an wurde ihr Name: Jehova daselbst, C. 48, 35. Wie die Verkündigung von der Einwohnung der Herrlichkeit des Herrn in C. 43 in Christo ihre Erfüllung fand, darauf weist Johannes hin, indem er von dem Throne Gottes und des Lammes redet. — Die Worte: denn die Vorderseite des Hauses war gegen Osten, gehen von der Voraussetzung aus, daß das Wasser von der Fronte des Hauses ausgehen muß. — Die Worte: und die Wasser flossen herab unterhalb der rechten Seite des Hauses, südlich vom Altar, sind vielfach mißverstanden worden. Daß von dem Herabfließen der Wasser die Rede ist, erklärt sich daraus, daß die moralische Höhe des Heiligthums, des Ortes, da der Herr thront, sich für die Vision veräußerlichen muß.*) Die rechte Seite ist stets der Süden. Das Wasser kam durch die östliche Pforte des Hauses im engeren Sinne, und floß unterhalb des Hauses nicht grade aus, sondern rechtsab, also durch den Theil des Vorhofes, welcher unter der südlichen Seite des Hauses lag, oder durch den südöstlichen Theil des Vorhofes. Das: südlich vom Altar, gibt den Grund an, weshalb das Wasser nicht in grader Linie von der Pforte des Hauses nach dem äußeren Ostthore abfließen konnte, sondern nach Süden abbiegen mußte. Er ist ein rein

*) Nach Thenius S. 35 fand schon in dem Salom. Tempel Erhöhung des eigentlichen Tempelhauses über den inneren Vorhof statt.

localer. Unmittelbar vor der östlichen Pforte des Heiligthums stand der Brandopferaltar und hemmte somit den graden Lauf des Wassers, vgl. C. 40, 47: „Und der Altar war vor dem Hause, Sturm: in medio atrii et ante gradus ad templum. V. 2. Und er führete mich heraus des Weges zum Thore gen Norden und führte mich draußen herum zu dem äußeren Thore, das nach Osten sieht, und siehe Wasser quollen von der rechten Seite des Hauses. Nachdem der Pr. das Wasser in seinem Ursprunge geschaut hat, soll er nun seinen weiteren Lauf verfolgen. Zu diesem Zwecke muß er den Tempel verlassen. Da das Wasser die Richtung nach Osten verfolgt, so war der geeignetste Ausgang das Ostthor des Vorhofes. Nach C. 44, 1. 2 aber war das äußere Thor des Heiligthums stets verschlossen, weil der Herr hindurchgegangen, da er seinen Einzug in den Tempel hielt. So muß also der Prophet den Umweg durch das Nordthor nehmen und außerhalb des Tempels den Weg zu dem Ostthor machen. Und siehe Wasser quollen: פכה hängt nicht mit בכה weinen zusammen, so daß es die Bedeutung tröpfeln hätte, die hier nicht paßt — denn schon in seinem Ursprung muß das Wasser den Charakter der Fülle und Lebendigkeit tragen — sondern mit פך Oelkrug, Fuller: פכה aquarum decursum notat ubertim tanquam e phiala manantium. LXX κατεφέρετο, Vulg. redundantes. Von der rechten Seite des Hauses. Der Prophet befindet sich an der östlichen Seite bei dem Ostthore. Nach Osten sieht er das Wasser abfließen. Die südliche Seite kann somit nur die südöstliche seyn, im Gegensatze gegen Südwesten und gegen das genau gegen Osten gerichtete Thor, vgl. 1 Kön. 7, 39, wonach das eherne Meer stand an der rechten Seite des Hauses östlich gegen Süden, Michaelis: a parte templi orientali, sed a latere meridionali. V. 3. Und der Mann ging aus gegen Osten und hatte die Meßschnur

in seiner Hand und er maß tausend Ellen und führte mich durchs Wasser, da gings mir an die Knöchel. V. 4. Und er maß abermal tausend Ellen und führte mich hindurch durchs Wasser, da gings mir an die Kniee. Und maß noch tausend Ellen und ließ mich hindurchgehen, da gings mir an die Lenden. V. 5. Und er maß noch tausend, da wars ein Fluß, den ich nicht durchwaten konnte, denn das Wasser war zu hoch, daß man schwimmen mußte, ein Fluß, der nicht durchgangen wurde. Das Messianische Heil ist der Gedanke, Anfangs unscheinbar, wird zu immer reicherer Fülle und Herrlichkeit sich entfalten. Zu vgl. ist C. 17, 22. 22, wo der Messias als ein zartes Reis erscheint, das nachher zur großen Ceder wird, das Gleichniß vom Senfkorn in Matth. 13, 31. 32, vom Sauerteige in V. 33, wo Bengel mit Recht die ἀλεύρου σάτα τρία auf die Dreitheilung des menschlichen Geschlechtes in Gen. 10, 1 bezieht. Ich konnte ihn nicht überschreiten, V. 5: nach der Analogie von V. 3. 4 erkannte dieß der Pr. aus eigner Erfahrung, indem er bis zum Halse, Jes 8, 8, hineinging. Wäre nicht dieß, so würde auch das: welcher nicht überschritten werden kann, überflüssig seyn. V. 6 wird der Prophet aus dem Strome zu seinem Rande zurückgeführt.

V. 6. Und er sprach zu mir: Siehest du, Menschenschensohn? Und er hieß mich gehen und brachte mich zurück an den Rand des Baches. Das: siehest du, weist hin auf die Sehenswürdigkeit und hohe Bedeutung des Vorherg. Vgl. C. 40, 4. Berleb. B.: „Hast du gesehen, in was für einen gesegneten Zustand die Erde noch soll gesetzt werden durch die Ströme des Geistes und reiche Gnadenfluth." Zugleich bilden die Worte den Abschluß und die Ueberleitung. V. 7. Da ich zurückkehrte, siehe da waren am Rande des Flusses Bäume sehr viel, hüben und drüben. Die Heilsbedürf-

tigkeit wird neben dem Dursten auch durch das Hungern bezeichnet. Demgemäß stellt sich das Leben oder Heil hier ebenso in der Gestalt der Baumfrucht dar, wie im Vorigen als Wasser, vgl. Jes. 55, 1. 2, wo neben dem Wasser für den Durstigen das Brot für den Hungrigen genannt wird. Die Bäume haben hier keine selbstständige Bedeutung. Sie kommen allein nach ihren Früchten in Betracht.

V. 8. Und er sprach zu mir: diese Wasser gehen aus zu dem östlichen Kreise und fließen herab zu der Haide und kommen zu dem Meere; zu dem Meere (kommen) die herausgeleiteten, so werden die Wasser geheilt. Da גלילה mehrfach in der Bed. Kreis, Gegend vorkommt, so hat man keinen Grund, mit den Alex an das viel zu nördliche Galiläa zu denken, und somit unsere St. mit Jes. 8, 23 zu combiniren, wo Galiläa als in besonderem Grade des Messianischen Heiles theilhaftig erscheint. Daß vor dem Meere die Haide, die Araba, die Einsenkung des Jordan genannt wird, muß eine theologische Bedeutung haben. Denn nur wegen einer solchen konnte der Prophet das für seinen Zweck so geeignete Kidronthal verlassen, das unmittelbar in das todte Meer mündet und das Wasser durch eine physisch unmögliche Bahn leiten, über die Berghöhen, welche die unterste Gegend am Jordan von Jerusalem trennen. Diese theologische Bedeutung erkennen wir aus der Grundst. des Joel, wo der Araba hier das Thal der Akacien entspricht, und aus Jes. 35, 6: „geöffnet werden in der Wüste Wasser und Ströme in der Haide", wo die Araba im Parall. mit der Wüste steht. Da nach dem Vorherg. das Wasser seinen Ablauf in die östliche Gegend hat, so kann die Araba hier nur nach ihrem Südende, unmittelbar vor dem Einflusse des Jordan in das todte Meer in Betracht kommen. Grade dort aber trägt die Araba den Character einer traurigen Wüste, vgl. v. Raumer S. 52: „Am Nordende des todten Meeres ist eine

Wüste, welche sich aufwärts längs der Westseite der Jordansebne bis über Jericho heraufzieht. — Monro sagt, die Ebne am unteren Jordan und todten Meere biete vom Gebirge Juda bis zum Hinabsteigen nach Jericho den Anblick der größten Oede, the aspect of extreme desolation." Ritter Erdk. 15, 1 S. 552: „Noch weiter südwärts (von der Furth Helu) bis zum Nordende des todten Meeres verschwindet jede Spur von Vegetation bis auf einzelne Salz= und Kulikräuter; der wellige und thonige Boden geht in volle wagerechte Ebne über, von sandigen und thonigen Felsen durchdrungen." Die Wüste ist in der Schrift Bild der Heilslosigkeit, also passendes Emblem der Gott entfremdeten und von seinem Reiche ausgeschlossenen Welt. Daß das Meer nicht das Mittelmeer ist, sondern das todte Meer, sollte nicht erst nöthig seyn zu beweisen. Das Vorherg. führt Alles nach Osten, V. 1 u. 2, wonach das Wasser aus der östlichen Seite des Tempels kommt, V. 3, wonach der Mann, dem Laufe des Wassers folgend, nach Osten geht, dann der östliche Kreis und die Araba hier: das todte Meer wird das östliche Meer genannt in C. 47, 18, קדמני vgl. mit dem קדמונה hier. Für das todte Meer spricht die Zusammenstellung mit der Araba, nach der nur ein solches Meer genannt seyn kann, das der Araba äußerlich nahe ist — das todte Meer heißt Deut. 3, 17. 4, 49 gradezu das Meer der Araba, vgl. über Bileam S. 227. — und dessen Beschaffenheit zugleich dem Character der Araba entspricht, so daß sie in der symbolischen Bedeutung zusammenstimmen. Auf das todte Meer führt endlich was von der Heilung der Wasser gesagt wird. Dieß setzt voraus, daß das Wasser dieses Meeres in seinem natürlichen Zustande krank ist, was nur von dem todten Meere gilt, vgl. Plinius hist. nat. V, 15, wo vom Jordan gesagt wird: Velut invitus Asphaltiten lacum dirum natura petit, a quo postremo ebibitur aquasque laudatas amittit pestilentialibus mixtas.

In Bezug auf die symbolische Bedeutung des todten Meeres hier kann kein Zweifel seyn. Schon ältere Ausll. haben einfach die Beschreibung, welche Tacitus von ihm macht, hist. V. c. 6: Lacus immenso ambitu, specie maris, sapore corruptior, gravitate odoris accolis pestifer, neque vento impellitur neque pisces aut suetas aquis volucres pascitur *) mit 1 Joh. 5, 19 zusammengestellt: ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. Zum Symbole der verderbten Welt ist das todte Meer um so mehr geeignet, da es einem Gerichte über die verderbte Welt seinen Ursprung verdankt, da das geistliche Auge unter seinen Wellen das Bild von Sodom und Gomorrha schaut. — Das: zum Meere, ist Wiederaufnahme, um daran die Angabe des Zweckes und der Bedeutung zu knüpfen. Vorher war rein geographisch geredet worden. Auf diese Angabe des Zweckes bereitet das: die herausgeleiteten, vor, welches hinweist auf die höhere Hand, welche den Heilsplan nach bedachtem Rathe ausführt**). Die geistlichen Wasser wirken bei dem todten Meere der Welt, was die natürlichen Wasser bei dem gewöhnlich sogenannten

*) Damit vergleiche man die Beschreibung von Ritter in der ersten Ausg. der Erdkunde (die zweite gibt keine das Einzelne zusammenfassende Schilderung): „Dieser See gleicht nicht den andern Seen der Erde; nur die äußerliche Erscheinung der Wassersammlung, die mathematische Dimension macht, daß man ihn andern zuzählt; seine Natur ist völlig davon verschieden. Ihm fehlen alle Reize, durch welche z. B. die Alpenseen und so viele andere überall Punkte der Anziehung sind, alle Eigenschaften, durch welche die Regsamkeit, Beweglichkeit und die lösende Kraft ihres Elementes die Mannigfaltigkeit der Atmosphäre bedingen, die Pflanzen- Thier- und Menschenwelt in gesteigerte Thätigkeit setzen, neue Wechselwirkungen möglich machen, das Leben der Natur und den Verkehr der Menschen begünstigen. Dieses Seewasser ist ungenießbar für Menschen und Thiere, es nährt weder Pflanzen noch Thiere, der Umgegend fehlt alle Bekleidung, selbst im See wächst nicht einmal Schilfrohr. Die Luft des Seegeländes hat nicht die Lieblichkeit und Kühle der Wasserlüfte, und ringsum an dem weiten Gestade ist kein Ort erbaut, wo friedliche Menschen wohnen, im Garten, der einst war wie Aegyptenland."

**) Neumann, die Wasser des Lebens S. 34: „Daß jener Bach nach dem Meere hinströmt, ist nicht sein natürlicher Lauf, er ist von höherer Hand aus dem Tempel hieher niedergeleitet, und kraft dieser Leitung werden die Wogen es Meeres von ihm geheilt."

todten Meere zu wirken außer Stande sind, vgl. Plinius l. c. Während dort die gesunden Wasser von den kranken verderbt werden, erhalten hier die kranken Heilung, vgl. 2 Kön. 2, 21. 22, durch die gesunden. Das kranke Wasser des Meeres der Welt zeigt das Unheil, dem sie anheimgefallen ist, durch den Abfall von Gott, von dem es in Ps. 36 heißt: „bei dir ist die Quelle des Lebens und in deinem Licht sehen wir Licht." — V. 9. Und es geschieht, alles lebende Wesen, davon es wimmeln wird überall, wohin der Doppelfluß kommt, wird leben, und es werden der Fische sehr viel, denn es kommen dorthin diese Wasser und sie werden geheilt und es lebt Alles, dahin der Bach kommt. Das: und es geschieht, richtet die Aufmerksamkeit auf die merkwürdige Veränderung. Als Product der Quelle aus dem Heiligthum erscheint zuerst das neue Leben. Angespielt wird auf die natürliche Beschaffenheit des todten Meeres, die allem Leben feindlich ist. „Dem Zeugniß des ganzen Alterthums und den meisten neueren Reisenden zufolge — sagt Robinson 2 S. 461 — findet sich in den Gewässern des todten Meeres kein lebendes Wesen — ja nicht einmal eine Spur von Thier oder Pflanzenleben. Unsere eigne Erfahrung, so weit wir Gelegenheit hatten zu beobachten, dient die Wahrheit dieses Zeugnisses zu bestätigen. Wir bemerkten kein Zeichen von Leben im Wasser." Nicht anders verhält es sich bei dem Gegenbilde des todten Meeres, der Welt. Was dort den Namen des Lebens hat, ist in Wahrheit todt, des Heiles und Gedeihens entbehrend. „Lebende Wesen", die etwas anderes sind als wandelnde Leichen, gibt es dort erst, nachdem die Wasser aus dem Heiligthum die lebensfeindlichen Substanzen überwunden haben. Das: „wird leben" zeigt, daß hier von „lebenden Wesen" nicht im abgeschwächten, sondern im vollen Sinne die Rede ist. Der Doppelfluß steht für: der starke Fluß, ebenso wie Jerem. 50, 21 מרתים der Doppelabfall, ferner Kuschan

Rischatajim, der Doppelbosheit für: der großen Bosheit — der Eigenname blos Kuschan, Rischatajim nur Beisatz, wie Evil in Evilmerodach. Gewissermaßen ist ja auch im Vorherg. von einem doppelten Wasser die Rede, der Quelle, wie sie zuerst aus dem Heiligthum kommt und dem Zuwachs, den sie nachher erhält. Erst nachdem die Quelle diese Verstärkung erhalten, bewirkt sie die hier bezeichnete wunderbare Veränderung in dem todten Meere. — „Und es werden der Fische sehr viel." Das Meer erscheint in der Schrift als Symbol der Welt. Demgemäß erscheinen die Menschen als die lebendigen Creaturen im Meere und besonders die Fische, vgl. m. Comm. zu Apoc. 8, 9. In dem todten Meere der Welt gab es bis dahin nur todte Fische, die nicht als Fische gerechnet werden, nur geist- und heilslose Menschen. Auf u. V. und dem folg. ruht Petri wunderbarer Fischzug vor der Auferstehung, Luc. 5, in dessen Ausdeutung der Herr sagt: von nun an wirst du Menschen fangen, V. 10. Eben darauf Petri wunderbarer Fischzug nach der Auferstehung, Joh. 21, das Gleichniß von dem Netze, das ins Meer geworfen wird, damit man allerlei Gattung fängt. Und sie werden geheilt: die Wasser, von denen V. 8. Und es lebt Alles u. s. w. Grotius: non interibit ut illi pisces, qui in mare mortuum immittuntur. V. 10. Und es geschieht, stehen werden an ihm Fischer von Engedi und bis Eneglaim, ausbreiten wird man die Netze dort; aller Arten werden ihre Fische seyn, wie die Fische des großen Meeres, ihrer sehr viel. Ist die Bedeutung der Fische festgestellt, so kann die Bedeutung der Fischer nicht zweifelhaft seyn. Sind die Fische die durch das Messianische Heil zum Leben gelangten Menschen, so können die Fischer nur die Boten dieses Heiles seyn, welche die lebendig gewordenen in das Reich Gottes einsammeln, in die Gemeinschaft der Kirche einführen. In Beziehung auf unsere Stelle spricht der Herr in Matth. 4, 18. 19

zu Petrus und Andreas: „ich will euch zu Menschenfischern machen" und erscheinen in Joh. 21, 1—14 die Apostel als Fischer. Die beiden genannten Oerter werden wahrscheinlich zusammengestellt, weil beide von der Quelle den Namen haben. Engedi liegt ziemlich tief im Süden. Da offenbar eine lange Strecke bezeichnet werden soll, so empfiehlt sich die Meinung des Hieronymus, welcher Eneglaim an das Nordende des Meeres setzt, da wo der Jordan hineinfließt. Subject zu יהיו sind nicht, wie Neumann annimmt, die Fischer — er erklärt: ein Ausspannen der Netze werden sie seyn, sie werden ganz darin aufgehen, nichts anders thun und zu thun haben, als die Netze ausspannen —: sondern vielmehr die Orte von Engedi bis Eneglaim, an denen bisher noch keine ausgespannten Netze, gleichsam die Symbole des Fischreichthums gesehen worden. Denn משטח חרמים in C. 26, 5. 14 entscheidet für die Bed. Ort des Ausspannens und dafür, daß an das Ausspannen der Netze nach dem Fange zu denken ist — ausbreiten verschieden von auswerfen. למינה weist zurück auf Gen. 1, 21, worauf auch schon das: alle lebende Wesen, davon es wimmelt, in V 9 hindeutet: „Und Gott schuf die großen Drachen und alle lebendigen Wesen, die sich regen, davon wimmeln die Wasser nach ihren Arten." In dem todten Meere der Welt entsteht ein eben solches fröhliches Gewimmel von solchen, die des Lebens aus Gott theilhaftig geworden, wie einst bei der Schöpfung in dem natürlichen Meere von gewöhnlichen Fischen. — V. 11. Seine Pfützen und seine Lachen, die werden nicht geheilt, dem Salz sind sie gegeben. Auch hier findet eine Beziehung statt auf die natürliche Beschaffenheit des todten Meeres. Der Wasserstand desselben ist zu den verschiedenen Zeiten des Jahres verschieden. Nimmt das Wasser ab, so entstehen hier und da Lachen und Salzmoräste, die von dem Zusammenhange mit dem Hauptsee abgeschnitten sind. Robinson Th. 2 S. 459 bemerkt, daß das todte Meer

zuweilen 10—15 Fuß höher stehen müsse, als zu der Zeit (Mai), da er es sah, und daß es, wenn es voll, an seinem Südende einen Salzmorast eine deutsche Meile weit überschwemme. Von den Lachen des todten Meeres redet Robinson ferner auch S. 434: „Die größere bedeutendere ders. liegt südlich von der den Namen Birket el-Kulil führenden Stelle. Dieß ist eine kleine Bai, ein Einschnitt in die westlichen Klippen, wo das Wasser, wenn es hochsteht, in das seichte Becken hineinfließt, verdunstet und Salz zurückläßt.“ Bei dem todten Meere der Welt sind die Pfützen und Lachen ursprünglich von gleicher Beschaffenheit wie der Hauptsee, der einzige Unterschied ist der, daß sie sich absperren gegen die heilenden Wasser, die aus dem Heiligthum kommen und so in ihrem ursprünglichen Verderben beharren. Sachlich entsprechend ist das: Nicht ist Friede, hat gesprochen mein Gott, den Bösen, wodurch Jesaias nach den herrlichen Verheißungen die Bösen von der Theilnahme an denselben ausschließt, 48, 22. 57, 21, vgl. 66, 24 ebenso die Drohung in Jer. 30, 23. 24. In Apoc. 20, 10 entspricht den Pfützen und Lachen hier die λίμνη τοῦ πυρός. Das Salz kommt hier nicht wie sonst oft als Würze in Betracht, sondern als Feind aller Fruchtbarkeit, alles Lebens und Gedeihens, wie Plinius h. n. l. 31. C. 7 sagt: Omnis locus, in quo reperitur sal, sterilis est nihilque gignit, vgl. Deut, 29, 21. Jerem. 17, 6. Zeph. 2, 9. Ps. 107, 34. Man wird nicht daran zu denken haben, daß das Wasser nach und nach verdunstet und Salz zurückläßt, sondern das dem Salze gegeben werden bildet den Gegensatz gegen die Erlösung von der ätzenden Gewalt des Salzes, wie sie durch die Wasser aus dem Heiligthum erfolgt seyn würde, wenn diesen der Zugang gestattet wäre: die Wasser bleiben dem Salze hingegeben. Wie weit ein schlechter Realismus in der Auslegung sich verirren kann, zeigt die Bemerkung von Hitzig: „Somit aber

nützen die Pfützen noch etwas; denn des Salzes, materiellen Salzes, bedurfte auch die neue Theokratie."

V. 12. Und an dem Flusse werden wachsen an seinem Rande hüben und drüben alle fruchtbaren Bäume, nicht werden welken ihre Blätter und nicht ausgehen ihre Früchte, jeden Monat zeitigen sie, denn ihr Wasser kommt aus dem Heiligthum, und es dient ihre Frucht zur Speise und ihre Blätter zur Arzenei. Daß die Bäume jeden Monat neue Früchte bringen, weist hin auf das Ununterbrochene des Heilsgenusses. In Bezug auf das: denn ihr Wasser u. s. w. bemerkt Hitzig: „Der Grund leuchtet ein: weil dieser Bach direct und unmittelbar von dem Wohnsitze desjenigen ausgeht, der der Urheber aller Lebenskraft und Fruchtbarkeit ist." Das Heil muß sich für die schwer kranke Heidenwelt vor allem in der Form der gratia medicinalis darstellen. Deshalb werden außer den nährenden Früchten noch die heilenden Blätter genannt. Daß תרופה, LXX ὑγίεια, Apoc. 22, 2: καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν, von רוף = רפא heilen abzuleiten ist, daran kann um so weniger Zweifel seyn, da für רפא nicht selten das רוף näher verwandte רפה vorkommt.

Druck von Trowitzsch und Sohn in Berlin.

Hengstenberg, Ernst Wilhelm,

Christologie des Alten Testamentes und Commentar über die Messianischen Weissagungen

Bd.: 2

1855